

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Trabajo y relaciones laborales

EL FUTURO DEL TRABAJO Y EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN REFLEXIONES LATINOAMERICANAS Y CARIBEÑAS

Emilce Cuda
[Coord.]



EL FUTURO DEL TRABAJO Y EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN



Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.
La edición de los textos estuvo a cargo de Emiliano Primiterra y Aníbal Torres.

El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común / José Carlos Caamaño ... [et al.] ;
compilación de Emilce Cuda.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO ;
Béccar : Universidad de San Isidro, 2022.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-375-1

1. Ideologías. 2. Teología. 3. Capitalismo. I. Caamaño, José Carlos. II. Cuda,
Emilce, comp.
CDD 306.36

Trabajo / Economía / Políticas Públicas / Cristianismo / Seguridad Social /
Desarrollo / Territorio / Ecología / Estado / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**EL FUTURO DEL TRABAJO Y EL
CUIDADO DE LA CASA COMÚN**

**REFLEXIONES LATINOAMERICANAS
Y CARIBEÑAS**
(Tomo I)

Emilce Cuda
(Coord.)

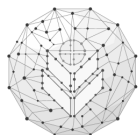
**Grupo de Trabajo: El futuro del trabajo
y cuidado de la Casa Común**





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

Rector - Enrique Del Percio

Vicerrector general - Jerónimo Biderman

Vicerrectora académica - Laura Ochoa

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány -Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampin - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y **Marcela Alemandi** - Gestión Editorial

Área de investigación

Natalia Gianatelli - Coordinadora de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik - Equipo de Gestión Académica



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común. Reflexiones latinoamericanas y caribeñas (Tomo I) (Buenos Aires: CLACSO, Febrero de 2023).

ISBN de obra completa 978-987-813-375-1

ISBN (Tomo I) 978-987-813-376-8



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Financiado por el Proyecto Anillo Convergging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality,

PIA-ANID/ANILLOS SOC180045.

ÍNDICE

GT CLACSO “El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común”	
Nota Introdutoria	13
José Carlos Caamaño	
Prólogo: El amor social y la superación de la idolatría	17
Capítulo I: Ideología y Teología	27
William Cavanaugh	
Ideología y teología, propiedad privada, acumulación primitiva e idolatría	29
Élio Gasda	
Capitalismo financiero, idolatría y sacrificios humanos como necropolítica	45
Allan da Silva Coelho	
Itinerário pedagógico para uma conversão ecológica: o discernimento frente os ídolos da morte	65

Matías Taricco El camino de la hermandad, una propuesta cristiana de fortalecimiento a la modernidad	85
Peter Casarella El Dios del pueblo en tiempos de pandemia	105
Nicolás Panotto Democracia radical y el principio polémico de la teología	115
Capítulo II: Economía y Trabajo	133
Davide Rizzardi Crisis multidimensional del capitalismo y contra-hegemonía	135
Hernán Borisonik Fundamentos para una renta básica universal	155
Emiliano Primiterra Crítica a la razón soberana: una propuesta sobre el derecho y la apropiación	173
Nicolas Dzembroski Trabajo y desarrollo sustentable en la triple transición de Latinoamérica y el Caribe	193
Julio César Neffa La crisis del Covid-19 en América Latina. Reflexiones sobre el caso argentino	203
Sandra Pérez Condiciones de trabajo de los trabajadores de plataformas de reparto a domicilio	225
Diego Alvarez Newman Debates sobre el futuro del trabajo. Modernización empresarial y modos de inserción laboral en Argentina (2004-2020)	235

Capítulo III: Ecología y Pandemias	257
Pedro Trigo Terrenos de la tierra (Gn 2,7)	259
Emmanuel Taub La casa desterrada: Notas para una ética de la naturaleza desde el judaísmo	281
Janna Hunter-Bowman ¿Qué hay que sacar a la luz?	299
Edgard López El cuidado de todas las formas de vida	317
Anahí Cabero Ugalde Cuerpos y territorios. Erosión y cuidado de la salud en la casa común	337
Agustín Podestá Construir la post pandemia: ecología, sinodalidad y fraternidad. Reflexiones desde Laudato Si' a Fratelli Tutti	347
Capítulo IV: Movilidad y Territorio	357
Marco Strona El Dios de la vida: hacia una teología de la migración	359
Gerardo Cruz Los migrantes como trabajadores descartados. Una aproximación desde el pensamiento social del Papa Francisco	371
Oscar Soto Reforma agraria y grito de los excluidos del campo. Un recorrido necesario de la lucha latinoamericana por el territorio	387
Damián Sanmiguel y Enrique Del Percio Procesos participativos en la formulación de proyectos integrales de urbanización	405

Gabriela Mariño y Lía Ramos

Trabajo intelectual sustentable y construcción de conocimiento en las universidades del Bicentenario | 421

Sergio De Piero

El estado de la democracia.
Preocupaciones, continuidades y rupturas de una construcción | 429

Susana Pachecoy

La profundización del paradigma tecnocrático.
El riesgo post pandemia | 449

Capítulo V: Nuestramérica concreta | 461

Guillermo Castro Herrera

Francisco desde Martí: Nuestra América en la transición civilizatoria | 463

Joaquín Testa y Francisco Bosch

Movimiento barrial: barr(i)o en la tradición de Mauricio Silva.
Cuidar la vida desde abajo | 473

Claudia Gatti

Trabajo cooperativo y vinculación institucional para el desarrollo territorial.
Una experiencia en la comunidad pesquera de Puerto Vilelas, Chaco | 485

Bernardo Robles Aguirre y Judith Perdigón Castañeda

Vivir la epidemia en el Real monasterio de Jesús María en la ciudad de México. Orando a Nuestra Señora de las Aguas | 503

Adrián Beling y Emmanuel Poretti

Educación para una ecología integral: La diplomatura superior en ecología integral de la Red Universitaria del Cuidado de la Casa Común (RUC) | 519

Sobre las y los autores | 539

NOTA INTRODUCTORIA

El libro que constituye estas páginas, creemos que, no podría resumirse en pocas palabras, ya que los capítulos que lo conforman no solo abordan temáticas disímiles sino que, acaso, están escritos desde ópticas y procesos de formación diversos. Sin embargo, todos, y cada uno de ellos, se aúnan y conjugan para dar existencia a *El futuro del trabajo y cuidado de la casa común. Reflexiones latinoamericanas y caribeñas*.

En efecto, el lector ávido podrá dar cuenta de que no ya sólo el contenido, sino también la forma en que los capítulos se presentan demuestran que los mismos fueron abordados y constituidos desde lógicas de producción diversas: los hay textos que son netamente académicos, como así también textos que surgen desde el ideario popular y que tienen, por sentido, dar cuenta de una experiencia que no se acaba puertas dentro del claustro científico.

Esta singular manera de dar existencia al libro no es fortuita, responde a un interés político, filosófico, ético y teológico. Consideramos que los diversos saberes, y aportes, que se suceden a lo largo de los años en el seno de una sociedad (o de sociedades) tiene por

motivos diversas causas, y que ninguna de ellas puede ser reducida a alguna de las otras. Esto nos permite conjeturar que los modos de explicación (a la vez que de comprensión) de la realidad social que nos atraviesa y constituye debe observar una lógica policausal de los eventos de los que somos parte en tanto individuos pertenecientes a un colectivo (económico, social, cultural, histórico, etc.).

La lógica discursiva de los diversos aportes de este primer tomo abordan tópicos que, creemos, pueden compilarse todos juntos porque, de algún modo, todos los trabajos llegan a responder a la pregunta fundamental por el tipo de relación que se teje entre los hombres y mujeres del mundo, el mundo en el cual tienen existencia ellos mismos, y su relación con lo sagrado. La pregunta por la relación entre el mundo y nosotros mismos es harta antigua y, en el marco de nuestra investigación, es reapropiada recientemente por el Papa Francisco en la Encíclica *Laudato Si'* (LS). Tal interrogante no solo funge como pilar para un fundamento de nuestra realidad, sino a la vez como disparador ético que intenta cuestionar el accionar (impune) de los individuos en el mundo.

El libro intenta ser una primera culminación de las investigaciones llevadas a cabo a lo largo de dos años por algunos de los integrantes del Grupo de Trabajo (GT) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) titulado “El futuro del trabajo y cuidado de la casa común”, coordinado por la Dra. Emilce Cuda quien, además, es la coordinadora del presente texto. Este GT tiene varios propósitos que se fueron cumpliendo a lo largo de este periodo (y otros tantos que irán cumplimentándose a lo largo de los años que restan al proyecto). Dicho escenario proyectual responde a una lógica tripartita que podría resumirse (aunque no acabarse) en tres palabras “Ver, Juzgar, Actuar”. A lo largo de los años de investigación, los autores de los diversos capítulos de este libro han llevado a cabo un estudio bajo la égida del primer concepto, el Ver. Es así como se dio lugar a una serie de escritos que prometen visualizar cuestiones de índole relativas a la política (en su amplio sentido, esto es: económico, social, cultural, etc.) y que intentan demostrar las problemáticas que atraviesan a la humanidad en estos tiempos.

Cuando se dio por instituido el GT (acorde a los tiempos y reglamentos de CLACSO), aún no sabíamos qué nos depararía el futuro próximo, desconocíamos que en breve seríamos partícipes de uno de los hitos políticos y epidemiológicos insospechado hasta el momento. Acorde se fueron acrecentando los casos de países que cerraron sus fronteras y confinaron a la cuarentena a sus habitantes y ciudadanos, nuestros propósitos de reunirnos para llevar a cabo comités de investigación en el marco de nuestro proyecto se vieron frustrados. Prontamente, empero, comenzamos a hacer uso de los medios tecnológicos que posibilitaron las reuniones y así fue como, paso a paso, fuimos pudiendo avanzar en nuestro anhelado proyecto. Así, también, muchos de los investigadores que habían promovido una línea de investigación en una dirección particular; terminaron virando sus esquemas hacia la problemática que nos estaba atravesando como humanidad (y continúa atravesándonos actualmente).

Es así como, la aunancia de diferentes voces y pensamientos conforma las páginas de este tomo que intenta ser una herramienta más para esclarecer las diferentes problemáticas de la que somos, en tanto familia humanidad, testigos.

En sus diversas secciones, algunos de los escritos abordan cuestiones relativas al pensamiento teologal, otros lo hacen ya desde una lógica netamente económica, e incluso los hay algunos que –como ya se refirió antes– promueven un esquema de escritura anclado netamente en lo vivencial, haciendo caso omiso a cuestiones académicas. La razón de tan diversas presentaciones tiene su asidero en que el GT que nos conjuga fue promovido como un grupo de trabajo e investigación-acción en el cual se aborde, desde diversas lógicas, “el futuro del trabajo y el cuidado de la casa en común”. Entendemos que tal empréstito no puede ser posible si no nos nutrimos de diversas opiniones, y desde diversos lugares de producción que trascienden las fronteras netamente académicas y se anclan en los barrios o regiones populares en cuestión. Hay allí un saber propio que escapa a toda lógica promovida por las ciencias y que tiene, ya, mucho para decir. Tal saber instituye una serie de conocimientos que surgen desde “abajo” para instaurar modos nuevos y disruptivos de lo que la ciencia

“desde arriba” promueve normalmente. Es este saber al cual, también, damos lugar de producción y lectura en estas páginas.

Así, por tanto, el libro se estructura en cinco capítulos. El primero de ellos titulado “Ideología y Teología”, señala una de las principales amenazas a las instituciones políticas y culturales: el enmascaramiento de falsos dioses al servicio de prácticas productivas destructivas. En un segundo capítulo, que tiene por nombre “Economía y trabajo”, se abren las puertas a pensar las cuestiones amparadas en aquel título. El capítulo tercero “Ecología y pandemias” promueve una línea de investigación que intenta dar lugar a respuestas que nos atraviesan necesariamente a todos nosotros. El capítulo cuarto “Movilidad y territorio”. Por último, el capítulo quinto “Nuestramérica concreta” aúna propuestas de diversos autores en torno a necesidades y sueños sociales, culturales, ecológicos y comunitarios.

Así, por tanto, es cómo estructuramos y presentamos el libro a los fines de ser leído bajo diversos “bloques” de estudio que posibilite una lectura crítica y conjunta, tanto desde el saber científico, como desde el popular, de aquellas cuestiones que el GT considera importante debatir en los tiempos presentes.

Baste, con ello, nuestras palabras para dar lugar a estas páginas.

GT CLACSO “EL FUTURO DEL TRABAJO Y CUIDADO DE LA CASA COMÚN”

PRÓLOGO: EL AMOR SOCIAL Y LA SUPERACIÓN DE LA IDOLATRÍA

José Carlos Caamaño

Este libro trata acerca de política, pero también trata acerca de Dios. Trata del quehacer humano, pero también trata acerca de aquello que no es *technéni praxis*, según la exposición aristotélica,¹ sino naturaleza. Se aboca a cuestiones del individuo, aunque sobre todo del pueblo. Y trata sobre estas cosas en relación, pues ninguna de ellas puede ser considerada sino vinculada a la polaridad que establece con su opuesto esclarecedor. Aún de Dios lo que podemos formular de Él es en analogía y símbolos humanos. Deseo a modo de presentación de esta obra, de nuestro grupo de trabajo, ofrecer brevemente cuatro tópicos. Ellos tratan acerca de algunas cuestiones que atraviesan nuestra vida social.

1

Cf. *Metafísica*, Libro I. *Física* Libro II.

COMER Y CONTEMPLAR

Poco antes de su muerte, en dialecto Umbro, San Francisco de Asís escribió un texto de peculiar profundidad teológica, espiritual y humana. El texto, tal como lo conocemos hoy, es citado por primera vez, en el 1228, por el biógrafo de Francisco, y contemporáneo a él, Tomás de Celano. Si bien la recepción de este bello himno ha sido más bien ingenua, tratándolo como una especie de oda romántica dedicada tanto a la belleza de las formas y los colores de la naturaleza cuanto a su inocencia original, estamos ante una página de especial vigor contemplativo. El cántico de las creaturas trata de Dios, pero trata también de la creación entera en su dignidad y grandeza. Si el libro del Génesis, en el capítulo 1 –perteneciente a la tradición sacerdotal del Israel exiliado en Babilonia– recuerda que la creación no es idéntica a lo divino, exponiendo el carácter originado de todo lo que existe, el *Cántico de las creaturas* recuerda que el ser creado debe ser tratado fraternalmente. Contra las propuestas de tipo maniqueo y dualistas, que amenazaban la mirada medieval reduciendo la realidad a la pura interioridad y al espíritu, con el consiguiente desprecio de lo sensible, Francisco habla de las creaturas como hermanos y hermanas. El *Poverello* propone una ética del cuidado fundada en la dignidad inalienable de la creación. No somos sus dueños, las cosas nos han sido dadas para compartirlas y ser felices en ese gesto de donación. Pero además nos han sido dadas para contemplarlas. En el texto, el santo de Asís, alaba que por medio de ellas la humanidad encuentra sustento (*a le Tuecreature dàisustentamento*) pero también celebra su belleza, su fuerza y claridad (*Laudato si', mi Signore, per sora Luna e le stelle: in celul' àiformateclarite et pretiose et belle... Laudato si', mi Signore, per frateFocu, per lo qualeennallumini la nocte: ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte*). Estos versos sirven de ejemplo a la tensión interior que existe en nuestra relación con la naturaleza: de ella tomamos para sobrevivir, comemos y a ella contemplamos. Comemos aquello que contemplamos. De allí que es imprescindible un horizonte ético para evitar dos extremos: por un lado, resolver el vínculo con la naturaleza a través de la lógica del tabú, esto significa su rechazo ante el miedo de caer en una especie de incesto. ¿Cómo comer lo

que debemos contemplar? Pero, por otro lado, olvidar que debe ser contemplada, tratándola como algo que tiene por finalidad la mera provisión. No hay que olvidar que debemos vivir “en un adentro y un afuera” como sostenía Rodolfo Kusch.² Si sólo vivimos en el afuera no nos alegraremos ni asombraremos, sólo evaluaremos, tramaremos y buscaremos dominar. Si vivimos sólo en el adentro no podremos sobrevivir ni obrar la legítima transformación que debe ejercer la voluntad humana.

Contemplar y comer: esta relación exige una forma de posesión en la cual aquello que tomamos no es de nuestra disponibilidad absoluta. Si el problema es primeramente ético, el desafío de pensar la regulación de este equilibrio hace que sus exigencias se vuelvan políticas. Porque lo que tomamos es para ser contemplado no podemos disponerlo movidos simplemente por nuestro antojo.

El Papa Francisco retoma aquel bello texto de San Francisco ante un desafío diverso. Sin embargo, las consecuencias son similares, aunque en escalas exponencialmente mayores. En efecto, el apego al mundo ha llevado a su desprecio. Al igual como la dependencia excesiva de las personas nos lleva a manipularlas para poseerlas de modo exclusivo, el deseo de dominio y seguridad nos ha conducido al expolio de la naturaleza. Cuando alguien piensa que lo que desea poseer es de su libre disponibilidad entonces ejerce violencia. Esta violencia puede ser en la relación de los individuos, de las comunidades y de los Estados. El Papa da cuenta de un nuevo dualismo que consiste en un problema mucho más interior e invisible que aquél del medioevo: la creencia de que las cosas existen para algunos que pueden comprarlas. Esto tiene un elemento más conflictivo de base: creer que todas las cosas poseen un valor de mercado y que en eso consiste su dignidad.

De nuevo entonces, en la encíclica *Laudato Si'* aparece el binomio comer y contemplar, pero ahora desde el llamado a la justicia y el cuidado de la casa común.

2 Cf. “La fe de los antiguos”. De sus charlas por radio Nacional en el programa El hombre de América. <https://www.youtube.com/watch?v=czhAGBauF7U>. La edición impresa: “La fe de los antiguos” (Kusch, Rodolfo, 1998, p. 557-562).

Este libro que presentamos trata acerca de acuciantes desafíos sociales, pero también de desafíos ecológicos. En la actualidad ambos problemas poseen una íntima vinculación pues en el corazón de la injusticia hay, finalmente, una crisis en la relación entre comer y contemplar. Como en una dependencia patológica, donde finalmente no podemos gozarnos de aquello que necesitamos poseer desmedidamente. Esta tensión deriva en la angustia y la violencia. Es el amor lo que logra reconciliar.

RELACIÓN, LIBERTAD Y HEGEMONÍA

El año 2013, en Río de Janeiro, el Papa Francisco propuso un itinerario programático al pronunciar su discurso al Comité de Coordinación del CELAM.³ El itinerario allí expuesto, si bien se refiere a la vida de la Iglesia Católica en América Latina, revela el modo cómo el Papa comprende la realidad social. Hay, sobre todo en la parte cuarta del texto, un conjunto de preguntas de especial interés para nuestras búsquedas. “¿Con qué mirada vamos a ver la realidad?”, se pregunta el Papa criticando la posibilidad de miradas “asépticas”.

A la vez, en ese texto, observa acerca de la tentación de pensar liderazgos autocomplacientes e incapaces de permitir el desarrollo de los demás. En uno de sus primeros abordajes como pontífice a la noción de pueblo afirma de ella que es la posibilidad de evitar esta tentación. Para Francisco el pueblo es una forma de vivir en libertad. Este punto es muy importante para nuestra cuestión pues deja en evidencia la importancia de considerar la libertad como un hecho relacional y no-autónomo. O mejor aún, replantea en qué consiste la autonomía. No hay libertad sin relación, pues la decisión no consiste ante todo en la opción ante objetos sino en la relación entre sujetos. El desafío constitutivo de la libertad no es decidir acerca de las cosas que nos apropiamos sino del modo cómo nos relacionamos.

La importancia de este hecho -antropológico y social- posee, además, un trasfondo metafísico: la verdad es relacional. Afirmó el

3 Cf. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.pdf

Papa en su carta a Eugenio Scalfari “todos nosotros captamos la verdad y la expresamos a partir de nosotros mismos: desde nuestra historia y cultura [...] Eso no quiere decir que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Más bien indica que se nos da siempre y sólo como camino y vida”.⁴

Aquí es importante considerar un aporte fundamental del pensamiento judeo-cristiano a la noción de unidad. Discernimiento decisivo para la cuestión metafísica. Para Israel, Dios llamó a un pueblo para constituirlo “su pueblo”. No encontramos en el Primer Testamento (prefiero esta denominación a la de Antiguo Testamento) una especulación sobre lo divino, sino que se nos ofrece la identidad de Dios en relación a la humanidad, a un pueblo, a la historia. Un Dios en salida, en relación. Poco o nada sabemos de Dios fuera de lo que se manifiesta en esa relación.

En el Testamento cristiano esto es llevado a una riqueza particular poniendo la relación en la misma identidad divina a través del misterio de la Trinidad. Todo este proceso permite considerar lo Uno como relación y acogida de lo plural. Lo Uno, entonces, no se opone a lo plural, sino que es su posibilidad en la medida que el factor de integración sea el amor. De hecho, Dios mismo es considerado como amor (cf. I Jn 4). De lo contrario la pluralidad generará nuevas hegemonías que pretenderán garantizar el equilibrio y la integración. Nuestro tiempo es de reconocimiento de derechos, pero también de pretensiones hegemónicas. Los discernimientos de estos movimientos internos en nuestros procesos culturales son desafiantes y comprometedores. Y aquí, el modelo teológico, impacta en la comprensión social. Es el amor lo que logra liberar. También sobre esto trata nuestro libro.

LA VERDAD, EL PODER Y LOS ÍDOLOS

Estas cuestiones nos llevan a una nueva preocupación. Ludwig Feuerbach afirmó en el capítulo 2 de *La Esencia del Cristianismo* que “la religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del

4 https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html

hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera de otro. La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana”. Esta famosa crítica filosófica a la religión posee un vigor sumamente sugerente al si la consideramos como análisis de una situación que efectivamente puede darse en el acontecimiento que llamamos religión. En efecto, para Feuerbach, Dios resulta de un proceso de “objetivación”. Aquello que nosotros experimentamos como sujetos, lo proyectamos y lo volvemos objeto.

Más tarde, Nietzsche, ya no desde la lógica de la proyección, sino desde el despliegue de la voluntad de poder, realizará una nueva crítica al cristianismo reinstalando una divinidad sin *kénosis*, como puro despliegue de vida y fuerza.

En el fondo, el proceso que describe Feuerbach es idéntico al desarrollo de la constitución de lo que llamamos ídolo. No se trata simplemente de una perversión de lo divino sino de su sustitución.

No toda proyección es distorsiva e ilegítima. La imaginación creativa es una forma de proyectar, en la que se cuece el lenguaje literario, la metáfora, la poesía, el descubrimiento de relaciones sonoras que hacen nacer una melodía. El problema es aquella forma de proyección en la que constituimos como absoluto un deseo, una visión de las cosas, o construimos un Dios que haga sostenibles nuestras visiones históricas o institucionales. Aquí es donde la perspectiva de Feuerbach puede ser una advertencia correctiva a la idolatría, que es volver lo divino un subproducto de la historia o de estructuras institucionales. Esto vuelve a la religión, y también a la teología, una experiencia o un discurso que tienen como finalidad sostener un *status quo*. El llamado de Francisco a la reforma de la Iglesia es un golpe decisivo a esta tentación

Tampoco toda voluntad de poder tiene como objetivo el súper hombre descrito por Nietzsche. Romano Guardini afirmaba que “El poder es la facultad de mover la realidad. Sólo puede hablarse de poder en sentido verdadero cuando se dan estos dos elementos: de un lado, energías reales, que puedan cambiar la realidad de las cosas, determinar sus estados y sus recíprocas relaciones; y, de otro, una conciencia que esté dentro de tales energías, una voluntad que les dé unos

finés, una facultad que ponga en movimiento las fuerzas en dirección de estos fines” (Guardini, Romano, 1963, p.23). Por tanto, la clave de su legitimación proviene de los fines según los cuales se establece ese ejercicio de transformación de la realidad. La voluntad de servicio legitima la posesión de una *potestas* que hace que alguien obre, con poder, en función del bien común. Pero puedo desear poseerlo para controlar, atrapar, dominar, someter. En este caso, el poder, se vuelve un ejercicio idólatrico de la voluntad.

Paul Tillich ofrece una iluminadora definición, en su *Teología Sistemática*, al afirmar que “la idolatría es la elevación de una preocupación preliminar al estatuto de preocupación última. Algo esencialmente condicionado se toma como incondicional, algo esencialmente parcial se eleva a la universalidad, y a algo que es esencialmente finito se le da una significación infinita” (Tillich, Paul, 1972, p.28).

Estas cuestiones afectan a la búsqueda de la verdad y a la acción política. Este libro quiere ofrecer una propuesta crítica a las idolatrías reflexivas y políticas. Ellas impiden una forma de vida comunitaria que tenga como fin hacer felices a todos los que participan de los vínculos que definen lo social. Es el amor lo que da la estocada de muerte a la idolatría.

LA PRETENSÓN OCEÁNICA, LA FRATERNIDAD Y EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN

La idolatría surge cuando la construcción de ídolos es útil a la conformación de la propia seguridad. Ante el silencio del Dios, que se propone como verdadero, podemos imaginarnos un absoluto que discurra con nuestra propia narración, constituyendo una auto-revelación que confirme nuestras propias intuiciones. A la vez, así las cosas, el ser humano es exonerado de una moral relacional para construir un sistema de comportamiento que tiene como objetivo el desarrollo de las propias necesidades, independientemente del clamor de quienes sufren, están solos o atravesados por la debilidad. No es casual que la crítica más fuerte de Nietzsche al cristianismo sea a lo que él entiende como un principio de anti-vida: la compasión.

La omnipotencia, que pretende sustituir lo divino a través de la acción, se vuelve amenaza a la comunidad y a la creación. Sólo es soportable la noción de omnipotencia si la afirmamos de un Dios que ha creado todo, que es misericordioso, que no se cansa de perdonar a su pueblo, como celebra Israel a su Dios. A un Dios que es “conocedor de todo, el más clemente y compasivo” como enseña el Corán (59,22). Que es capaz de renunciar a su forma divina y hacerse uno/a de nosotros/as para llenarnos de su amor (Flp. 2,6-11).

Renunciar a la idolatría es también una exigencia para los no creyentes. Tanto los creyentes como aquellos que no creen, para vivir de modo fraterno y cuidar de la casa común como un hogar que está en peligro, debemos recorrer la exigencia de renunciar a la pretensión oceánica de pensar que lo divino, lo último, o lo valioso, es regulado o constituido por nuestra necesidad. Este “ser uno con el todo”, propio del sentimiento oceánico expuesto por el pensamiento freudiano, puede replicarse en la forma como consideramos las cosas y al mismo Dios. Pensamos que podemos disponer de todo, atrapararlo a nuestro antojo y reducirlo al cálculo y al dominio.

En el fondo no es necesario respaldar la propuesta de Freud para afirmar que detrás de aquella forma de abordar el poder, la religión y la relación con los otros hay una patología idolátrica, que nos hace utilizar lo público, lo sagrado y todas las cosas como subproductos de los propios intereses. Es el amor quien, finalmente, posibilita la lucidez última.

Queremos ofrecer, en este libro, un aporte al discernimiento reflexivo y la contemplación.

Hace unos días leí la hermosa Cantata del Algarrobo Abuelo. Una Oda, escrita por el poeta argentino Antonio Esteban Agüero, nacido en Merlo, en la provincia de San Luis. Allí se encuentra un algarrobo que es considerado el más antiguo del país, con 1200 años. De un tamaño atípico, inmenso, lleno de ramas como tentáculos. Tanto en el esplendor veraniego como en su austeridad invernal, todo invita a mirar y jugar contando la multitud de brazos.

En una estrofa, hablando de sus ramas, canta Agüero:

Yo podría contarlas, si quisiera
Una por una y apagar mis ojos
Con la venda y el frío de la cifra,
Pero prefiero contemplar gozoso.

Los desafíos que hoy nos ocupan nos exigen contar las ramas sin perder el asombro. Como quien sabe la receta de un postre y los secretos de su elaboración y no por eso pierde el placer de su sabor. Nuestro tiempo nos exige ciencia y asombro.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1998), *Metafísica*. Edición trilingüe preparada por Valentín García Yerba. Gredos, Madrid.

Aristóteles (1995), *Física*. Edición preparada por Guillermo R. de Echandía. Gredos, Madrid.

Feuerbach, Ludwig (1941), *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Editorial Claridad, Buenos Aires.

Francisco, “Discurso al Comité de Coordinación del CELAM”, https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.pdf

“Carta a Eugenio Scalfari”, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2013/documents/papa-francesco_20130911_eugenio-scalfari.html

Freud, Sigmund (2017), *El malestar en la cultura*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Akal, Madrid.

Guardini, Romano (1963), *El poder. Un intento de orientación*. Guadarrama, Madrid.

Kusch, Rodolfo (1998), “La fe de los antiguos”. En *Obras Completas*. Tomo I. Fundación Ross, Rosario, 557-562.

Nietzsche, Friedrich (1996), *El Anticristo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid.

Tillich, Paul (1972), *Teología Sistemática*. Volumen 1. *La razón y la revelación, el ser y Dios*. Ed. Ariel, Barcelona.

CAPÍTULO I

IDEOLOGÍA Y TEOLOGÍA

IDEOLOGÍA Y TEOLOGÍA, PROPIEDAD PRIVADA, ACUMULACIÓN PRIMITIVA E IDOLATRÍA¹

William T. Cavanaugh

Cuando vivía y trabajaba en una población pobre de Santiago de Chile en los últimos años de la dictadura de Pinochet, había vallas publicitarias en el barrio que decían “La libre empresa crea; crea en la libre empresa”. El poder de la libre empresa para crear era algo en lo que había que creer, porque la evidencia tangible de tal milagro era difícil de ver en los barrios pobres de Santiago. Había en Chile una clase de empresarios que ganaban mucho dinero, sin obstáculos por parte del gobierno o la supervisión comunitaria. A la gente de la base de la sociedad chilena se le instó constantemente a creer que la riqueza eventualmente llegaría a ellos. Esta escatología esperanzadora recibió un impulso cuando Pinochet dejó el poder en 1990. Treinta años después, una temporada de protestas en Chile ha revelado una gran subclase de personas que se ha cansado de esperar y ha dejado de creer.

1 Traducción a cargo de Primiterra Emiliano.

El régimen de derechos absolutos de propiedad privada se entiende mejor si está suscrito por una especie de creencia, una teología que en muchos sentidos contradice la teología católica. En este breve artículo, sugeriré que creer en los derechos absolutos de propiedad privada es un tipo de despojo de lo que legítimamente pertenece a Dios y, por extensión, al pueblo de Dios. En la primera sección de este ensayo, abordo una pregunta que a menudo se ignora en las discusiones sobre los derechos de propiedad privada: ¿cómo llegaron algunas personas a ser propietarias de una propiedad en primer lugar, mientras que otras no poseen nada más que sus propios cuerpos y su trabajo? Después de sugerir que analicemos la historia del despojo, en la segunda sección me refiero a cómo esa historia se explica a través de varios tipos de teodicea. Examino brevemente algunas de estas teodiceas y sugiero que nuestro régimen imperante de privatización y derechos absolutos de propiedad es una especie de idolatría, la adoración de un falso dios del despojo.

TOMANDO POSESIÓN

La famosa contienda entre Elías y los profetas de Baal en I Reyes 18 está relacionada con la cuestión de los derechos de propiedad a través de la historia de la viña de Nabot en I Reyes 21. Los dioses rivales YHWH y Baal representan dos sistemas rivales de gobierno y sistemas rivales de propiedad. Es importante señalar que el nombre “Baal” significa “dueño”. Los reyes baalistas tenían poder absoluto, y la propiedad era un bien enajenable bajo la ley cananea. Para los israelitas, por el contrario, el rey estaba sujeto a la monarquía de Dios y la propiedad era inalienable. Cada familia tenía su *nachalah*, su parte de la propiedad (Gorringe, Timothy, 2010). El rey Acab viola este arreglo. Quiere que la viña de Nabot amplíe el jardín de su palacio, pero Nabot se niega a vender, lo que sería una violación de la ley israelita: “El Señor no permita que yo te dé mi herencia ancestral” (I Reyes 21, 3). La propiedad le pertenece por derecho a Dios (cf. Sal 24,1); su uso es para el florecimiento del pueblo de Dios. No tienen la discreción exclusiva de hacer lo que consideren apropiado con su propiedad. Jezabel, la principal promotora del culto a Baal, está indignada de que

un paleta se interponga en el camino del rey. Ella hace matar a Nabot y le presenta su viña a Acab. El Señor se enoja y envía a Elías a Acab:

Así dice el Señor: “¿Has matado y también has tomado posesión?” (I Reyes 21,19). Elías pronuncia juicio y condena sobre la casa de Acab, porque “En verdad, no hubo nadie como Acab, que se vendió a hacer lo malo ante los ojos del Señor, impulsado por su esposa Jezabel. Actuó de la manera más abominable persiguiendo ídolos, como habían hecho los amorreos, a quienes el Señor expulsó delante de los israelitas” (I Reyes 21,25-6).

La contienda entre el Señor y Baal no se trata simplemente de lo que llamaríamos “creencias religiosas”, sino también de lo que llamaríamos “economía” y “política”. En el texto bíblico, no existen tales distinciones. El texto trata simplemente del Dios de la vida contra los dioses que matan y toman posesión, que es el sello distintivo de la idolatría. El texto debe leerse a la luz de las tensiones del siglo IX a.C. entre una cultura tribal campesina tradicional y una élite urbanizada influenciada por el baalismo. Tal lectura histórica nos ayuda a evitar el anacronismo de ver el tema de la idolatría como limitado a las “creencias religiosas”, pero es más que un ejercicio para corregir la historia. Como señala Timothy Gorringer, el tema de la idolatría es la clave para evaluar nuestro sistema económico actual, porque la justificación fundamental de los derechos de propiedad en cualquier sociedad es una cuestión teológica. Siempre hay un “dios” en este sentido, ya sea que la gente exprese o no una creencia explícita en la existencia de tal ser (Gorringer, Timothy, 2010, p.371).² “Cada generación se enfrentará a sus propios Ba’als, sus propios dioses extraños, que se apoderan de ellos y buscan devorarlos” (Gorringer, Timothy, 2010, p.372).³

2 Aquí Gorringer se basa en Ton Veerkamp (1981), *Die Vernichtung des Baal*, Alektor, Stuttgart.

3 La cita, Gorringer, la toma de Veerkamp, 1981, p.51

El rechazo profético de los derechos de propiedad absolutos se lleva adelante en la historia cristiana. Desde la defensa de la propiedad común en Hechos 2,44-45 y 4,32 hasta la obra de los Padres de la Iglesia como Atanasio, Basilio, Ambrosio, Jerónimo y Juan Crisóstomo, la propiedad privada se consideró una usurpación posterior a la caída de lo que se quería decir. Para ser común a todos. Santo Tomás de Aquino concede que las cosas externas están bajo el poder de los seres humanos, no por naturaleza, sino solo según su uso, que les ha sido otorgado por Dios, quien “tiene dominio soberano sobre todas las cosas” (Aquino, *Summa Theologiae* II-II.66.1ad1). Es lícito para los humanos adquirir y distribuir propiedades, porque los humanos cuidan mejor la propiedad cuando es de ellos; tal arreglo es más ordenado y también reduce las disputas. Con respecto a su uso, sin embargo, “el hombre debe poseer las cosas externas, no como propias, sino como comunes, de modo que, a saber, esté listo para comunicárselas a otros en su necesidad” (*Ibid.*, II-II.66.2). Esta es la base de la “hipoteca social” sobre la propiedad que han identificado los Papas recientes.⁴ Dios es el verdadero dueño de toda propiedad; los individuos pueden tener el cuidado de determinadas propiedades, pero su uso pertenece a todos como común.

La historia de los derechos de propiedad privada es la historia de los ataques a esta noción de propiedad común. Karl Marx denominó a este movimiento como “acumulación primitiva”, el origen del capitalismo en la toma de tierras comunales para uso privado. Marx cuenta la historia del “cercado” desde el siglo XVI al XIX en Inglaterra y Escocia, cuando las tierras comunales de las que dependían los agricultores de subsistencia para su sustento se apropiaron para uso privado. A menudo, los campesinos simplemente eran expulsados por los nobles y cualquier resistencia se encontraba con la fuerza. Cuando se tuvo cuidado de despojar a las personas por canales legales, un proyecto de ley de clausura de la Cámara de los Lores dividiría las tierras comunes entre aquellos que ya poseían tierras, en proporción

4 Véase Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, §42 y Papa Francisco, *Laudato Si'*, §93.

a la cantidad de tierra que ya poseían. Los pequeños propietarios a menudo se vieron obligados a vender, no podían pagar los honorarios legales y las cercas, y no podían ganarse la vida sin acceso a las tierras comunales. Las leyes de caza castigaban duramente los intentos de encontrar comida en una propiedad sobre la que uno no tenía título; las leyes contra la vagancia obligaron a los nuevos sin tierra a la servidumbre por contrato. El resultado fue una clase de gente, “liberada” de la tierra, que no tenía nada para vender más que su trabajo. El movimiento del cercamiento trabajó de la mano con la revolución industrial, trasladando a los agricultores de subsistencia a las fábricas y abriendo la brecha entre los capitalistas que poseían los medios de producción –tierra, máquinas, etc. – y los trabajadores que no poseían nada más que sus propios cuerpos.⁵ Masas de personas se vieron obligadas a intercambiar una subsistencia digna durante 12 horas al día en la fábrica, sujeta a golpizas, multas, accidentes, malas condiciones de salud y pago de menos de 1 centavo la hora.

El proceso de acumulación primitiva es, como escribe Michael Perelman, “una historia ininterrumpida de coerción” (Perelman, 2000, p.15). Esa historia no se limita a Inglaterra y Escocia, sino que se desarrolló de manera similar en el continente europeo y especialmente donde tuvo lugar la colonización, incluido el sistema de encomiendas en América Latina, el robo de tierras indígenas en América del Norte y el uso de esclavos africanos. El surgimiento del capitalismo dependió de proyectos masivos de despojo y privatización. Aunque Marx presentó la acumulación primitiva como una etapa única en la historia mundial, de hecho está en curso, un fenómeno que caracteriza no solo el período moderno temprano sino el nuestro. El libro de Fred Pearce, *The Land Grabbers*, documenta lo que él llama el “recinto final de los lugares salvajes del planeta, un último resumen de los bienes comunes globales” (Pearce, Fred, 2012, p.x). El proceso de cierre está

5 La explicación de Marx de la acumulación primitiva se encuentra en Marx, 1977, p. 873-904 [capítulos 26-28]. Se puede encontrar una excelente historia del proceso en Perelman Michael (2000), *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Duke University Press, Durham, NC.

en curso y últimamente se ha intensificado, a medida que corporaciones, gobiernos e individuos adinerados toman el control de grandes extensiones de tierra en el Sur global, a menudo eliminando a sus habitantes actuales por la fuerza.

La zona de Guinea Savannah en África, que cubre un millón y medio de millas cuadradas, es uno de los lugares más grandes actualmente sujetos a encerramiento. El Banco Mundial llama a esta zona “las últimas grandes reservas mundiales de tierra infrautilizada” y, de hecho, la mayoría de los planes de desarrollo se basan en esta visión de la tierra como insuficientemente explotada y teóricamente “vacía”. Sin embargo, la zona de la sabana de Guinea no está vacía; es el hogar de 600 millones de personas, en su mayoría agricultores y pastores que aprovechan cada centímetro de ella. La mayoría son pobres y tienen necesidades reales que no se satisfacen. Se propone como solución la agricultura industrial a gran escala para los mercados, que promete abundantes alimentos y puestos de trabajo. Pero como admitió incluso un ejecutivo de la agroindustria en 2011, “la agricultura exclusivamente a escala industrial desplaza y aliena a las personas, crea pocos puestos de trabajo y causa trastornos sociales” (Pearce, Fred, 2012, p.ix).⁶

La solución más comúnmente propuesta para la inseguridad alimentaria se propaga desde arriba, es decir, por gobiernos y corporaciones que se encuentran a una distancia significativa de las personas que realmente conocen su tierra. En la región de Gambella en Etiopía, por ejemplo, en la década de 2010 el gobierno trasladó a campesinos a aldeas designadas por el Estado y entregó sus campos y bosques a empresas agrícolas extranjeras. La mayor parte de la población rural de Gambella fue reubicada. Según los términos del contrato del gobierno con el gigante de la agroindustria indio Karuturi, la tierra debe contar con una “posesión vacante” y el gobierno debe brindar seguridad contra disturbios. El gobierno utilizó masacres, intimidación, cierre de escuelas y otras tácticas para obligar a la gente a abandonar sus hogares (Pearce, Fred, 2012, p.3-16). Este escenario se está desar-

6 La cita la toma Pearce de James Siggs.

rollando en todo el mundo, en Liberia, Ucrania, Brasil, Indonesia, Camboya, Mali, y la lista continúa. Mientras tanto, el monocultivo a gran escala ha producido una serie de problemas: mayor vulnerabilidad a epidemias e infestaciones, contaminación, degradación del suelo, concentración del poder político y económico, dependencia de los combustibles fósiles y cambio climático.

Como escriben los sociólogos Charles Geisler y Fouad Makki, “los nuevos recintos superan los recintos de siglos pasados en escala y velocidad” (Gaiser, Charles y Makki, Fouad, 2014, p.28). El fenómeno no se limita a lo que G.D. Verma llama “el gran robo del terreno” (Verma, Ghnshyan Das, 2002), sino que incluye la privatización de otros recursos antes comunes, como agua, minerales, metales preciosos, pescado y materiales genéticos, como semillas; también incluye la contaminación de recursos comunes como el aire y el agua para beneficio privado. En su importante trabajo sobre el “capitalismo de vigilancia”, Shoshana Zuboff ha argumentado recientemente que la extracción de datos personales para la venta por parte de Google, Facebook, Verizon y otros es la mutación más reciente de la acumulación primitiva (Zuboff, Shoshana, 2019, p.99-100). La experiencia humana es como la tierra “virgen” para los colonos. Sin nuestro conocimiento o consentimiento, nuestros hábitos en línea, y cada vez más nuestros movimientos en el mundo de las cosas, se rastrean y miden para establecer perfiles de comportamiento de usuarios individuales que luego se venden a los especialistas en marketing que se dirigen a nosotros con intentos cada vez más exitosos de modificar el comportamiento. El comportamiento de cada individuo, rastreado a través de la actividad en línea y los dispositivos y espacios “inteligentes”, se convierte en una especie de excedente de comportamiento que es expropiada por otros poderosos en aras de la ganancia. El proceso está marcado por una drástica asimetría de conocimiento y poder; saben todo sobre nosotros, pero sus operaciones son desconocidas para nosotros. Mientras que el capitalismo industrial prosperó a expensas de la naturaleza, el capitalismo de vigilancia prospera a expensas de la naturaleza humana. Los seres humanos son las “fuentes de suministro de materia prima” para el capitalismo de vigilancia (*Ibíd.*: 69-70); “La

propiedad de los nuevos medios de modificación del comportamiento eclipsa la propiedad de los medios de producción como la fuente de la riqueza y el poder capitalistas en el siglo XXI" (*Ibíd.*: 11).

Una de las implicaciones irónicas de esta nueva situación es que, mientras que la acumulación primitiva como expropiación de tierras y recursos opera privatizando bienes antes comunes, la acumulación primitiva como minería de datos opera violando la privacidad a gran escala. En lugar de privatizar los bienes comunes, el capitalismo de vigilancia invade uno de los últimos espacios fuera del alcance del control corporativo, la privacidad de los propios hábitos, pensamientos y sentimientos, y lo expropia, sin consentimiento, con fines de lucro. En la jurisprudencia estadounidense, la libertad de expresión ha estado vinculada durante mucho tiempo a los derechos de propiedad privada; el gasto empresarial en elecciones, por ejemplo, está protegido como libertad de expresión. Como resultado, los tribunales estadounidenses se han apresurado a detener la extralimitación del gobierno, pero se han mostrado reacios a controlar el poder corporativo. Se hace evidente que la defensa de la propiedad privada que acompaña a la acumulación primitiva no se trata simplemente de defender al individuo de la interferencia de fuerzas mayores como el gobierno y las corporaciones, sino que es fundamental para la defensa de la capacidad de los ricos y poderosos de expropiar lo que pertenece a la gente común en aras de la ganancia.

TEODICEA E IDOLATRÍA

La justificación del despojo ha ido siempre y en todas partes acompañada de una especie de teodicea, una explicación de por qué los dioses del despojo no son injustos al actuar como lo hacen. Marx señaló cómo la acumulación primitiva era comúnmente explicada por la falta de virtud de los trabajadores, o de sus antepasados, una versión capitalista de la historia teológica del pecado original: en algún lugar del pasado brumoso, algunas personas eran trabajadoras y frugales mientras que otras eran perezosas y disolutas. Como resultado, algunos tenían propiedades y otros no tenían nada más que su trabajo para vender (Marx, Karl, 1977, p.873). Otras teorías

consideran necesaria la división del trabajo del capital, la “suerte del hombre”, según la cual la pobreza de algunos beneficia al conjunto. Como dijo un observador en 1815:

La pobreza es ese estado y condición en la sociedad donde el individuo no tiene un excedente de trabajo almacenado, o, en otras palabras, no tiene propiedades ni medios de subsistencia sino lo que se deriva del ejercicio constante de la industria en las diversas ocupaciones de la vida. Por tanto, la pobreza es un ingrediente sumamente necesario e indispensable de la sociedad, sin el cual las naciones y las comunidades no podrían existir en un estado de civilización. Es la suerte del hombre. Es la fuente de la riqueza, ya que sin pobreza no podría haber trabajo; No podría haber riquezas, refinamiento, consuelo ni beneficio para aquellos que puedan poseer riquezas (Perelman, Michael, 2000, p.23).⁷

Sin embargo, lo más común es que la privatización de la propiedad se defienda con una teodicea que afirma que la propiedad privada y la explotación de recursos guiada por el interés propio, de hecho, beneficiarán a todos. “Modernización” y “eficiencia” son los términos clave. En la revolución industrial, los que estaban en el poder asumieron que las fábricas, no la agricultura de subsistencia, contribuían al crecimiento económico, una economía de exportación y la riqueza nacional. La historia cuenta que las ovejas cuya lana alimentaba las fábricas textiles de Midlands hicieron un uso más eficiente de la tierra que los campesinos; su trabajo se utilizaba mejor en esas mismas fábricas. La riqueza nacional dependía de que los campesinos fueran “liberados” de la tierra para trabajar por un salario.

Las defensas católicas contemporáneas de la propiedad privatizada no rechazan el propósito social de la propiedad, sino que tienden a construir teodias en las que la propiedad privada pro-

7 La cita es de Patrick Colquhoun.

mueve de manera más eficiente los propósitos sociales. Un ejemplo es la crítica de Philip Booth a *Laudato Si'*. Según Booth, el Papa Francisco, como el Papa Juan Pablo II antes que él, enfatiza que la propiedad privada está bajo una “hipoteca social” y que el cuidado del medio ambiente no puede dejarse a las fuerzas del mercado. Sin embargo, hay otra vertiente de la enseñanza social católica según la cual, en palabras de Booth, “la propiedad privada ayuda a pagar la hipoteca social, en general, si no siempre” (Booth, Philip, 2017, p.163). Booth cita la *Rerum Novarum* del Papa León XIII por su defensa de los derechos de propiedad privada como “inviolables”; Los derechos de propiedad privada son un derecho natural, basado en el derecho al producto del trabajo.⁸ Sin embargo, según Booth, la propiedad privada también puede justificarse con argumentos a favor del bien común, en este caso, por el bien de nuestro entorno compartido. Para León, los trabajadores trabajarán más duro y se ocuparán de lo que les pertenece (Booth, Philip 2017, p.160-161). En este sentido, Booth también invoca un artículo muy citado de 1968 titulado “La tragedia de los comunes” en el que Garrett Hardin sostiene que nadie se hará cargo de la tierra sobre la que nadie tiene derechos de propiedad exclusivos. Aunque rechaza la defensa de Hardin del control obligatorio de la población, Booth acepta la idea de que defender los derechos de propiedad privada es lo mejor para el medio ambiente (*Ibíd.*: 164). Booth sostiene que existe evidencia empírica de que la deforestación en la Amazonía brasileña es causada por derechos de propiedad inseguros, y que esta evidencia es generalizable. Otro estudio sugiere que las antiguas colonias británicas tienen mejores registros de deforestación porque permitieron a los “pioneros” derechos de propiedad directos, mientras que en las colonias españolas la madera era propiedad de la Corona, para ser explotada por una élite poderosa que a menudo vivía lejos de la tierra (*Ibíd.*: 167). Booth reprende

8 Nótese que el Papa Francisco niega expresamente esta inviolabilidad: “La tradición cristiana nunca ha reconocido el derecho a la propiedad privada como absoluto o inviolable, y ha subrayado el propósito social de todas las formas de propiedad privada”. Papa Francisco, *Laudato Si'*, §93.

a Francisco por ignorar la importancia de los derechos de propiedad para proteger el medio ambiente.

Hay varias lagunas reveladoras en el argumento de Booth. En primer lugar, el Papa León defendía los derechos de propiedad privada de los trabajadores sobre sus salarios. Como León escribe: “Ahora, cuando el hombre así vuelve la actividad de su mente y la fuerza de su cuerpo hacia la obtención de los frutos de la naturaleza, por tal acto que hace suya esa porción del campo de la naturaleza que cultiva” (Papa León XIII, *Rerum Novarum*, §8).⁹ Hay varias lagunas reveladoras en el argumento de Booth. En primer lugar, el Papa León defendía los derechos de propiedad privada de los trabajadores sobre sus salarios. Como escribe León:

Ahora bien, cuando el hombre dirige así la actividad de su mente y la fuerza de su cuerpo hacia la obtención de los frutos de la naturaleza, con ese acto hace suya la parte del campo de la naturaleza que cultiva (Papa León XIII, *Rerum Novarum*, §8).

León estaba intentando combatir lo que él veía como el mal del comunismo, la expropiación del trabajo del trabajador por parte del Estado. Booth da el salto del trabajo del trabajador a otro tipo de propiedad (Booth, Philip, 2017, p.161). El problema es que toda “propiedad adquirida con justicia” no es lo mismo que salario por trabajo; si la “propiedad adquirida con justicia” incluye la propiedad heredada o las ganancias de capital que los accionistas adquieren a través del trabajo de otros, entonces los salarios por trabajo son algo muy diferente. En un sistema de derechos de propiedad privada, es posible hacer fabulosas cantidades de dinero sin hacer ningún trabajo en absoluto.

Como es común en las teodiceas de los derechos de propiedad, la cuestión de cómo las personas llegaron a poseer propiedades en primer lugar simplemente no se aborda. Booth ignora la cuestión

9 Citado en Booth, “Property Rights and Conservation”, p.161.

de la acumulación primitiva. ¿Cómo llegaron los “pioneros” a tomar posesión de la tierra en primer lugar? Lo hicieron despojando violentamente a las comunidades indígenas que poseían la tierra en común. La deforestación no fue un problema en la Amazonía hasta que los “pioneros” de ascendencia europea con vínculos corporativos internacionales comenzaron a talar y quemar enormes extensiones de la selva con el propósito de la tala, la minería y la agricultura a gran escala. Los bienes comunes no fueron una tragedia bajo el control indígena; el Amazonas está siendo destruido para vender carne de res a Burger King. La privatización de los bienes comunes no se refleja en la imagen de Booth de pioneros resistentes y responsables que cuidan bien su tierra (que por casualidad encontraron vacía de gente); es más bien, como lo documenta Pearce, más generalmente una historia de coerción y explotación.¹⁰

Lo que realmente marca el argumento de Booth como una teodicea es su afirmación de que “la propiedad privada ayuda a pagar la hipoteca social, en general, si no siempre”. Los males particulares se justifican por un supuesto bien general; una creencia previa en el bien general permite así todos los males particulares posteriores. El argumento de Booth no condiciona la propiedad privada a que sirva a un propósito social, sino que simplemente nos asegura que, en general, sí sirve a un propósito social. La noción de hipoteca social que se encuentra en la Doctrina Social Católica, por el contrario, es contingente, como una hipoteca de vivienda: puede vivir aquí y ser considerado el propietario de esta casa, siempre que continúe haciendo los pagos en un horario preestablecido. Para una hipoteca social, esos pagos son el servicio prestado al bien de los demás, especialmente a los pobres. Cualquier caso de propiedad privada solo se justifica en la

10 Booth, analiza el trabajo de Elinor Ostrom sobre los derechos de propiedad comunal que dan a las comunidades locales el poder de determinar el mejor uso de los recursos comunes; *ibíd.*, 171-77. No veo por qué piensa que esto es una corrección al Papa Francisco. Booth parece visualizar los bienes comunes como una especie de no propiedad, mientras que los derechos de propiedad comunal dan a las personas un interés legal en la preservación de la tierra. El Papa Francisco, por otro lado, atribuye la propiedad de todo a Dios. Como se analiza a continuación, cualquier propiedad humana solo puede ser una participación en la propiedad de Dios.

medida en que realmente cumple una función social. Como escribe el Papa Francisco, “Si hacemos algo nuestro, es solo para administrarlo por el bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos nuestra conciencia con el peso de haber negado la existencia de los demás” (Papa Francisco, *Laudato Si'*, §95). Es en este sentido que la propiedad privada está “subordinada” al destino universal de los bienes, como escribe el Papa Francisco (Papa Francisco, *Laudato Si'*, §93), o la propiedad privada está “bajo” una hipoteca social, como dice el Papa Juan Pablo II: “La propiedad privada, de hecho, es bajo una ‘hipoteca social’, lo que significa que tiene una función intrínsecamente social, basada y justificada precisamente por el principio del destino universal de los bienes ” (Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, §42). La hipoteca social no es una situación deseable “entregada” por la propiedad privada; es un requisito estricto impuesto a la propiedad privada, de modo que cualquier caso particular de propiedad privada solo es justificable si responde a una necesidad común.

Reconocer que las defensas generales de la propiedad privada son tipos de teodicea es reconocer que hay un tipo de *theos*, un dios, implícito en los regímenes de posesión y despojo privados. Como en la historia de Elías de I Reyes, el despojo, la propiedad absoluta y la enajenación de la propiedad están densamente entrelazados con la adoración de un dios idólatra. El Papa Francisco ha utilizado repetidamente el lenguaje de la idolatría¹¹ al describir la fe que la gente pone en las fuerzas del mercado para derramar su gracia sobre los pobres y desposeídos, a pesar de todas las pruebas en contrario. Francisco se refiere a un “mercado deificado” que se ha absolutizado, de modo que el Dios verdadero sólo puede aparecer como una amenaza “incontrolable” y los pobres y el medio ambiente como una molestia (Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, §56-57). Francisco escribe sobre la sacralización del mercado y la teodicea que hace que la gente crea

11 Detallo el uso de la idolatría por parte de Francisco para describir las realidades económicas en mi artículo “El retorno del becerro de oro: economía, idolatría y secularización desde Gaudium et Spes”, *Theological Studies* 76, no. 4 (diciembre de 2015): 698-717.

que siempre está a punto de entregar sus beneficios a todos, aunque en realidad nunca lo hace: “algunas personas continúan defendiendo las teorías de goteo que asumen que el crecimiento económico, alentado por un mercado libre, inevitablemente logrará lograr una mayor justicia e inclusión en el mundo. Esta opinión, que nunca ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza cruda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en el funcionamiento sacralizado del sistema económico imperante” (*Ibíd.*: §54). Como resultado, escribe Francisco, “Hemos creado nuevos ídolos. El culto al antiguo becerro de oro (cf. Éx 32,1-35) ha vuelto con un nuevo y despiadado disfraz en la idolatría del dinero y la dictadura de una economía impersonal sin un propósito verdaderamente humano” (*Ibíd.*: §55).

¿Qué tipo de práctica de propiedad cree el Papa Francisco que puede resistir tal idolatría? No sugiere un régimen de propiedad estatal de la propiedad. Más bien, citando las Escrituras, atribuye la propiedad de todo a Dios. “Las cosas creadas de este mundo no son libres de propiedad: ‘Porque son tuyos, oh Señor, que amas a los vivos’ (Sab 11, 26). Esta es la base de nuestra convicción de que, como parte del universo, llamada a la existencia por un Padre, todos estamos unidos por lazos invisibles y juntos formamos una especie de familia universal, una comunión sublime que nos llena de un sentimiento sagrado y afectuoso. y humilde respeto” (Papa Francisco, *Laudato Si'*, §89). Por lo tanto, cualquier propiedad humana solo puede ser una participación en la propiedad de Dios, que nos saca de los confines del yo y nos lleva a la comunión con el pueblo de Dios y la creación de Dios. Toda propiedad es comunal. En *Laudato Si'*, el Papa Francisco se refiere a una “salvación comunitaria”, una “experiencia de comunidad en la que se derriban los muros del ego y se superan las barreras del egoísmo” (*Ibíd.*: 149). Una práctica sana de la propiedad es aquella en la que reconocemos en nuestra vida material nuestra conexión inherente entre nosotros en Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Timothy Gorringer (2010), "Idolatry and Redemption: Economics in Biblical Perspective," *Political Theology* 11, no. 3

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*

Pope, John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, §42 and Pope Francis, *Laudato Si'*, §93 Karl, Marx (1977), *Capital*, volume 1, trans. Ben Fowkes. Vintage Books, New York.

Perelman, Michael (2000), *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Duke University Press, Durham, NC.

Pearce, Fred (2012), *The Land Grabbers: The New Fight Over Who Owns the Earth*. Beacon Press, Boston.

Geisler, Charles and Makki, Fouad (2014), "People, Power, and Land: New Enclosures on a Global Scale," *Rural Sociology* 79, no. 1 (March): 28

Verma, Gita Dewan (2002), *Slumming India: A Chronicle of Slums and Their Saviours*. Penguin, New Delhi.

Zuboff, Shoshana (2019), *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. Profile, London, 99-100.

Booth, Philip (2017), "Property Rights and Conservation: The Missing Theme of *Laudato Si'*" in *Pope Francis and the Caring Society*, ed. Robert M. Whaples. Independent Institute, Oakland, 163.

CAPITALISMO FINANCIERO, IDOLATRÍA Y SACRIFICIOS HUMANOS COMO NECROPOLÍTICA

Élio Gasda

INTRODUCCIÓN

El quehacer teológico contiene, de una forma u otra, la dimensión histórico-social. No hay forma de omitir-se frente a las grandes cuestiones que afligen a la humanidad.

La relación entre teología, política y economía es muy estrecha. ¿Cómo se articulan estos elementos? Por un lado, la idea de Dios es fundamental para la teología. Por otro lado, una teología que pretenda ser una construcción teórico-crítica de la fe no puede prescindir de la relación entre religión y sociedad.

El concepto teológico de idolatría refleja un fenómeno presente en la historia de las civilizaciones. Su primer significado es el 'culto que se presta a los ídolos'. La palabra también ha sido empleada con una connotación negativa por la Iglesia.

La idolatría sigue siendo un fenómeno actual. Independientemente del aspecto religioso, es necesario discernir sobre otras realidades que pueden ser adoradas como ídolos o contener elementos idolátricos. Las posibilidades son infinitas. En la dimensión de la

economía política, la naturalización o absolutización del mercado, el capital y la propiedad privada los convierte en ídolos. El texto se centra en el análisis del culto a los ídolos que pueblan el capitalismo. Metodológicamente, el texto está organizado en dos partes, cada una con tres secciones.

La primera parte desarrolla una visión general del capitalismo basada en tres conceptos centrales relacionados: economía política del capitalismo; capitalismo financiarizado global; neoliberalismo. La segunda parte interpreta el capitalismo desde el concepto teológico de ídolo. Apoyado en sentido bíblico de idolatría, se presentan los siguientes elementos: la religión del ídolo capital; Mamón del gobierno del mundo; sacrificios humanos como necropolítica.

LA ECONOMÍA POLÍTICA DEL CAPITALISMO

Los conceptos utilizados para acercarse al mercado esconden ciertos significados. Para comprender mejor el sistema económico, es necesario consultar la historia. Hasta el siglo XVI, los fenómenos económicos estaban alineados con el contexto de la vida. Durante mucho tiempo, los alimentos, el vestido, la vivienda y otros recursos básicos se produjeron y distribuyeron equitativamente entre las tribus. Lo que se entiende por sistema de mercado es un fenómeno reciente que surgió en el siglo XVII en Inglaterra y se expandió al mundo. Los mercados existen desde el final de la Edad de Piedra, pero eran un accesorio de un marco institucional controlado por la autoridad política y religiosa. En los tiempos modernos, un sistema económico empieza a ser regulado y guiado únicamente por los mercados. La producción y la distribución se controlan mediante mecanismos de precios autorreguladores. La economía ya no está insertada en las relaciones sociales, sino que las relaciones sociales se insertan en el mercado.

La transición de una renta per cápita de subsistencia a una renta per cápita en permanente acumulación, el progreso científico y tecnológico, la organización racional del trabajo y la explosión demográfica representan las discontinuidades traducidas en la expresión revolución industrial, o gran transformación (Polanyi, Karl,

1980). Hay el paso de una sociedad religiosa tradicional basada en la agricultura a una sociedad industrial liberal, moderna y secularizada.

El capitalismo liberal transformó la economía en un sistema de mercados autorregulado (Polanyi, Karl, 2012, p.63-65). La economía comenzó a controlar no solo a los seres humanos en sus actividades diarias, sino también a los recursos naturales y a la sociedad. En la economía de mercado la producción y la distribución están controladas por un sistema de autorregulación regido por leyes propias. El mecanismo del hambre y la ganancia hizo que el pobre vendiera su trabajo en el mercado. “El miedo al hambre entre los trabajadores y la atracción de ganancias entre los empleadores mantendrían en funcionamiento el sistema” (Polanyi, Karl, 2012, p.213).

El determinismo económico se impuso como una ley para toda la sociedad. En el centro del sistema se encuentra el dinero, la ‘mercancía-ficción’. Toda la producción se redujo a la mercancía, también la naturaleza, el trabajo humano y el dinero mismo. Las instituciones no económicas, como la familia, la educación, la religión, deben ajustarse a los criterios del mercado (Polanyi, Karl 1980, p.243).

El sistema de mercado provoca una transformación en el pensamiento económico. La *economía política* surge como un cuerpo teórico orientado a comprender toda la dinámica social. La expresión aparece por primera vez en 1615, cuando Montchrétien (1575-1621) publica *Traité de l'Économie Politique*. Fue asumida por Stuart Mill (1712-1780) y Adam Smith (1723-1790). Al centrar su atención en temas relacionados con la división del trabajo, la teoría del valor, el dinero y la propiedad privada, la economía política pretende interpretar el conjunto de relaciones sociales que surgen de la modernidad. Con esto, elabora un elenco de ideas que reorientan la economía, la sociedad y la política.

La *economía política* entiende las principales categorías económicas como naturales: el mercado, la propiedad privada, el dinero, las ganancias y la división del trabajo. Una vez descubiertos por la razón y establecidos en la sociedad, permanecen sin cambios en su estructura fundamental. Esta es también la comprensión de la teoría política liberal (liberalismo clásico) cuyo mayor representante fue John Locke (1632-1704).

La *economía política* surge como ciencia económica a partir de Adam Smith (1723-1790). En *La riqueza de las naciones*, Smith sienta las bases de la teoría económica moderna. Smith usa categorías teológicas como Divinidad o Providencia para nombrar a Dios. Su economía política interpreta la sociedad como una unidad articulada por las leyes de la Providencia. Esta teología subyace en el concepto de *mano invisible*:

Los ricos [...] son guiados por una *mano invisible* que les hace distribuir las cosas necesarias en la vida de la misma manera en que se habrían distribuido si la tierra se hubiera dividido por igual entre todos sus habitantes; así, sin saberlo, promueven el bien de la sociedad y proporcionan los medios para la multiplicación de la especie. Cuando la Providencia dividió la tierra entre unos pocos propietarios nobles, no olvidó ni abandonó a quienes parecían haber quedado fuera de la división (Smith, Adam, 1997, p.333).

La economía política surge como una solución en forma de orden espontáneo o natural, que consagra la distribución de la riqueza entre individuos y naciones. El guardián de esa orden es la Providencia con su mano invisible.

El elemento esencial de producción de riqueza es el trabajo productivo. Su objetivo principal es la producción de riqueza social y la acumulación de capital por parte de quienes lo controlan. El precio de un bien producido consiste en la suma del salario del trabajador, la ganancia del capital y el aumento de la propiedad industrial / empresarial (renta). La teoría de la suma de los tres componentes, conocida como teoría de precios definía el “precio natural” del valor de los bienes.

Para lograr mayores márgenes de ganancia, sería suficiente que el empresario / industrial vendiera el producto por encima del precio natural (precio del mercado) y redujera el valor del componente “salario”. Para que todo lo que se producía se vendiera (*Ley de Say*), era necesario “crear” demanda. Pero cuanto mayor sea la utilidad del

bien, más lo buscará el consumidor, aumentando su precio. Cuanto más alto el precio, más empresas producirán y venderán.

Para funcionar, todo el proceso económico debe estar controlado por el capital y su *ley del Laissez-faire*. Corresponde al Estado proteger esta *Ley* del mercado. Cualquier interferencia extraeconómica en el mercado compromete la acumulación de capital. La *mano invisible* es suficiente para mantener el equilibrio en la economía y corregir los errores del mercado.

El esquema de mayor escala de producción con menores costos, mayor productividad de trabajo con mayores ganancias implica un aumento en la inversión en capital /propiedad / acciones / valores. La ecuación menos trabajadores, pero más calificados y sin aumento de salario, resulta en reducción de costos y crecimiento de capital. Esto es posible cuando el trabajo humano se convierte en mercancía. El papel del gobierno en la economía (además de garantizar el orden) es intervenir cuando el mercado no existe o cuando deja de funcionar en condiciones satisfactorias para la acumulación ilimitada de capital.

El aumento de la producción siempre hay que convertirse en aumento de las rentas para los empresarios. Reemplazar trabajadores por máquinas está en la raíz de la economía política capitalista. Las revoluciones tecnológicas siguen la historia del capitalismo desde la máquina de vapor y los ferrocarriles, el automóvil y hasta nuestros días con los robots y la internet. La combinación de diversas tecnologías (energía, robótica, telecomunicaciones, biotecnología, Inteligencia artificial) está dando forma a la Cuarta Revolución Industrial. El valor agregado generado por las tecnologías es apropiado por el dueño del capital.

CAPITALISMO FINANCIERO GLOBAL

En los últimos 30 años, el capital financiero se ha vuelto dominante en las principales economías capitalistas, superando a la élite industrial en poder e influencia. El proceso y la característica más llamativa del capitalismo contemporáneo es la financiarización. En el capitalismo de la revolución industrial, la financiarización como mecanismo clave para generar beneficios se consideraba una aberración periódica. En

los últimos años, sin embargo, se ha convertido en la forma dominante de obtener beneficios.

En la década de 1990, François Chesnais lanzó la interpretación del capitalismo como *capitalismo financiarizado*, reconociendo el poder de los rentistas y las instituciones financieras (Chesnais, Francois, 1994). Los rentistas, en su mayoría herederos, sustituyeron a los empresarios en la gestión de empresas. La administración de las empresas se deja en manos de la tecnoburocracia y financistas. Los tecnoburócratas son también los intelectuales orgánicos de los rentistas. El capitalismo financiero-rentista se traduce en un sistema en el que los capitalistas son predominantemente rentistas. Los rentistas son los capitalistas centrales de nuestros días.

Los mercados financieros son el corazón palpitante del capitalismo. El capital pertenece a los rentistas y los tecnoburócratas gestionan las grandes empresas. Los bancos se han convertido en los mayores financiadores de empresas a través de préstamos o inversiones directas.

El sistema financiero se ha expandido globalmente, requiriendo nuevas tecnologías para nuevas formas de interacción planetaria. En el proceso de concentración de capital y mercado, las corporaciones globales se han convertido en una máquina rentista que extrae riqueza de la economía. Servir y alimentar a las grandes corporaciones se ha convertido en la nueva función de la economía política globalizada.

Los gobiernos fueron entregados a mercados controlados por poderosas corporaciones financieras, tecnológicas y comerciales. Los mercados son intereses agregados del complejo financiero y empresarial que tiene el poder de facto sobre los gobiernos y las instituciones internacionales. La riqueza generada en producción y consumo está sujeta a los criterios establecidos por el mercado financiero. Los mercados están regulados por el sector financiero.

El sistema tiene como propósito la acumulación de capital para engordar el capital mismo, que se reinvertirá nuevamente para engordar aún más capital que se reinvertirá nuevamente. Este insaciable movimiento del capital contamina todas las esferas de la

economía. La concentración acelerada del poder económico condujo inevitablemente a la concentración del poder político.

Cuando toda la existencia humana gira en torno al dinero, la civilización ha llegado a la era del fundamentalismo económico. Es el mercado total. El dogmatismo hegemónico actual se conoce con el nombre de *capitalismo neoliberal*. El sistema se construyó sobre la base del carácter sagrado de la propiedad privada, la ideología de la mano invisible del mercado y el concepto de libertad individual. La acumulación ilimitada de riqueza es el eje de este modelo de civilización. El crecimiento económico es su principio básico.

NEOLIBERALISMO

En lugar de hablar de capitalismo financiero rentista, podemos hablar de neoliberalismo, si el criterio es ideológico. Los conceptos están relacionados. El capitalismo neoliberal puede definirse como la variante del neoliberalismo económico global. También llamado “capitalismo financiero”, transformó un sector de la economía -el sector financiero- de actividad-medio a un fin en sí mismo. El capitalismo tiene una dinámica natural para la autonomía del capital, dada por la cláusula principal del principio de acumulación.

Los principales signos del capitalismo neoliberal son estos: la reivindicación de la verdad absoluta sustentada en una ciencia económica como única vía para conocer la realidad e intervenir en ella; la economía, como ciencia exacta, se superpone a la política y la ética; el pluralismo teórico y práctico debe resignarse a la verdad técnica de las soluciones económicas; la imposición de una visión uniforme de la realidad no permite la disensión; formulación de leyes universales obligatorias en todas partes. Si la realidad de la gente no se adapta a la doctrina, el problema es la gente y no la doctrina. No hay lugar para la solidaridad con los perdedores. La devoción dedicada al mercado no admite excepciones.

Tres dogmas apuntan a la radicalización del capitalismo neoliberal: el individualismo radical y la obsesión por el crecimiento económico a través del libre mercado; sacralidad de la propiedad privada; Estado “liberal” garantizador del libre mercado.

El único propósito del neoliberalismo es un capitalismo fuerte. Su ideología es la acumulación ilimitada de riqueza. Los centros económicos y las instituciones financieras se han vuelto tan poderosos que son capaces de imponer sus condiciones a otros participantes del mercado. A escala mundial hay economías que gobiernan y economías frágiles que sufren todo tipo de injerencias.

El poder económico de las grandes corporaciones, especialmente los grupos financieros, controla a los gobiernos. Después de la crisis financiera de 2008, los gobiernos tomaron decisiones claras: bajaron los impuestos a las personas y empresas ricas; permitieron que las corporaciones priorizaran el aumento de los pagos a sus ricos accionistas a expensas de los trabajadores; implementó brutales medidas de austeridad con recortes en servicios públicos como salud.

El neoliberalismo es una ideología que impone el sometimiento y subordinación de la sociedad al mercado. Se trata de extender el modelo de mercado más allá del propio mercado. Es un proyecto político para restablecer las condiciones para la acumulación de capital y restaurar el poder de las élites económicas.

David Harvey llama la atención sobre los mecanismos de “acumulación por saqueo”, es decir, el carácter continuo de las formas de acumulación presentes desde el inicio del capitalismo, caracterizadas por el robo y el uso de la violencia. Hay un proceso de privatización y comercialización de activos de bienes comunes a los dominios privados, abriéndolos a la acumulación capitalista, como en el caso de los servicios públicos (telecomunicaciones y transporte), beneficios sociales (educación, asistencia sanitaria y pensiones), instituciones públicas, bienes comunes ambientales (tierra y agua), derechos de propiedad intelectual (Harvey, David, 2008, p.172-178).

El fin del capitalismo nunca ha sido promocionar al bien común. Nunca ha sido distribuir riquezas. Estamos ante “la sumisión de la política a las finanzas. Hay demasiados intereses particulares. El interés económico prevalece sobre el bien común” (Papa Francisco, 2015, n. 54). La política pertenece al capital. Los poderes de la república están tomados por millonarios, terratenientes, empresarios, banqueros y lobistas.

ÍDOLO/IDOLATRÍA

TRADICIÓN BÍBLICA

Los teólogos latinoamericanos toman como referencia la Sagrada Escritura a la hora de examinar el fenómeno de la idolatría implícita en la economía política del capitalismo.

En la Sagrada Escritura, la antítesis de prestar culto a Dios es la adoración de ídolos. La idolatría reemplaza al Dios verdadero con ídolos que requieren sacrificar vidas humanas. La idolatría aparece como un tema crítico en la teología bíblica.¹

El desprecio por los ídolos corre a través del Antiguo Testamento. La religión de Israel exige un rechazo radical de otros dioses (Ex 20,3-4; 34,13; Dt 5,7-8; 27,15). La idolatría cierra al hombre en la realidad de este mundo, como si pudiera salvarlo, como ocurre con el becerro de oro (Ex 32,1-7). La idolatría nace de la capacidad humana de absolutizar su propio trabajo. Es el resultado del trabajo humano:

Dejaron todos los mandamientos del Señor su Dios, hicieron imágenes de fundición, dos becerros; hicieron un ídolo del bosque, adoraron ante todo el ejército del cielo y sirvieron a Baal. Hicieron pasar a sus hijos ya sus hijas por el fuego, y adivinaron y creyeron en los portentos; y se entregaron a hacer lo que era malo a los ojos del Señor (2 Reyes 17,16-17).

La tradición Profética es incisiva en el rechazo de los ídolos. El mayor pecado del pueblo de Israel consiste en caer en la idolatría (cf. Is 10,11; Jr 9,13ss; Ez 8,17ss). Es estúpido entregarse por completo a algo impotente e inanimado (cf. Los 8,4ss; 13,2; Jr 14,22; Is 40,12ss etc.). La tradición de la Sabiduría también advierte de los peligros del trabajo que lleva a reemplazar al Dios verdadero con ídolos falsos (cf. Sb 13,1-19; 15,7-13). Eclesiastés contiene una frase esclarecedora: “El que ama el dinero nunca se cansa del dinero, el que ama la abundancia

¹ Para un análisis de los textos bíblicos sobre idolatría, vease Pablo Richard (1985), “Nuestra lucha es contra los ídolos”, en VV.AA, La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Libertador, Paulinas, São Paulo, 9-38.

nunca tiene ventaja. Esto es vanidad” (Ecl 5,9). La vanidad consiste en la felicidad momentánea de acumular bienes y dinero (Ecl 5,9-10).

El fenómeno de la idolatría tiene implicaciones éticas. Los códigos de Israel prohíben los ídolos con el propósito de proteger a la comunidad de las injusticias y opresiones asociadas con los dioses que se oponen al Señor. La fidelidad del pueblo está ligada al rechazo de los ídolos. Rechazar ídolos es rechazar la injusticia que corrompe al individuo y a la sociedad. Por tanto, la idolatría es un problema ético. Cualquier crítica a los ídolos es también crítica al sistema injusto y violento.

La idolatría, según el entendimiento bíblico, consiste en hacer un dios a medida, algo o alguien que el ser humano fabrica y adora, otorgándole un valor sagrado. La esencia de la “idolatría” no está en adorar a muchos dioses, sino en el hecho de que los ídolos son obra de manos humanas. El hombre se inclina ante ellos y los venera.

La denuncia del ídolo tiene lugar en el Nuevo Testamento. La afirmación más conocida es parte del Sermón del Monte. “Nadie puede servir a dos señores. En efecto, odiará al uno y amará al otro, o se aferrará al primero y despreciará al segundo. No se puede servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24; Lc 16,13). Es imposible combinar los dos servicios en un mismo dios. El texto se presenta de manera disyuntiva (o esto, o aquello): Dios o dinero.

La adoración de ídolos va en dirección opuesta a la adoración del Dios verdadero revelado en Jesucristo. El ídolo era una realidad concreta en tiempos de Jesús: el dinero. La palabra original es *Mamona*, una transcripción griega del arameo para referirse al dinero. Es el nombre propio de uno de los dioses que representa el culto al dinero. Su culto favorece el enriquecimiento de sus adoradores (Vaage, Leif, 1997, p.116-133).

El dinero personificado como *Mamona* representa el sistema cuya moneda gobierna la vida y la muerte de las personas. Este versículo no debe interpretarse como una negación radical del dinero, sino como una guía para no convertirlo en el sentido último de la vida. En la incompatibilidad entre Dios y *Mamona*, no hay forma de suavizar la sentencia de Jesús. El culto al dinero

es un ataque directo a la fe. La fidelidad a Dios es imposible para aquellos que eligen adorar el dinero.

El dinero es un dios falso no porque sea ineficaz, sino porque genera violencia, injusticia y mentira. La Tradición Paulina muestra cómo la idolatría se esconde en la opresión de la verdad y la injusticia, cuyas consecuencias conducen a actitudes externas que deshumanizan a los demás: perversidad, injusticia, codicia, maldad, asesinato (Rm 1,18ss). Los ataques más frecuentes y crueles a la dignidad humana provienen del poder y el dinero. La práctica más peligrosa es la avaricia, ya que “la raíz de todos los males es la búsqueda del dinero” (1Tm 6,10). El amor a Dios y al prójimo requiere el rechazo del culto al dinero (cf. 1 Ts 1,9; Ap 9,20). A los cristianos se les advierte que se cuiden constantemente de ella (cf. 1 Cor 5,10).

LA “RELIGIÓN” DEL ÍDOLO CAPITAL

Para Hugo Assmann:

Los ídolos son dioses de la opresión. Bíblicamente, el concepto de ídolo e idolatría está directamente relacionado con la manipulación de los símbolos religiosos para crear subjetividades, legitimar la opresión y apoyar a los poderes dominantes en la organización de la convivencia humana (Assmann, Hugo & Hinkelammert, Franz, 1989, p.11).

La idolatría es también:

Un acto de reciprocidad entre el ídolo y el ídolo. Pueden objetar que esto no es posible porque el ídolo es una cosa, un objeto; por tanto, carente de subjetividad. Si es así, el ídolo no tendría ningún poder real, no podría ejercer ningún poder en un acto de reciprocidad con el ídolo. Pero en el capitalismo se produce esta inversión: las cosas se convierten en sujetos y los sujetos en cosas. El fetichismo es esta explicación del extraño poder de las cosas sobre las personas (Assmann, Hugo & Hinkelammert, Franz, 1989, p.41).

La idolatría es, ante todo, un fenómeno religioso. La religión se suele definir como el culto a una deidad, la creencia en un ser supremo, un conjunto de dogmas, rituales y prácticas religiosas; devoción, piedad; reverencia por las cosas sagradas, etc. (cf. Houaiss, Antonio 2001, p.2422). La religión expresa las cosas que en última instancia conciernen al individuo.

La crítica de la religión define a la sociedad desde lo sagrado en el sentido formal del término. En la sociedad precapitalista, Dios fue reconocido y adorado y moldeó las costumbres y el comportamiento. En la sociedad capitalista actual, esta base y estructura, lo sagrado, es el capital. De él deriva la necesidad de suprimir a los demás sagrados que puedan interferir en su adoración.

Lo sagrado configura el sistema de valores y principios, la vivencia el tiempo y la visión del hombre (antropología), la organización social y la relación con la naturaleza. Ahora bien, el *ethos* de la sociedad actual tiene su referencia en la búsqueda del enriquecimiento y la prosperidad económica. Ese culto a la riqueza material no tiene precedentes en la historia de la humanidad (Gasda, Élio, 2014, p.63-64). La etapa actual del capitalismo financiero global y tecnológico mantiene la situación de dominación del capital iniciada en la Revolución Industrial. “El capital es el Dios que todo el mundo conoce, ve, toca, huele, gusta; existe para todos nuestros sentidos. Él es el único Dios que aún no ha encontrado ateos” (Lafargue, Paul, 1886, p.16).

La idolatría no es cosa del pasado, ni se restringe al ámbito religioso. El Concilio Vaticano II recupera la actualidad de esta problemática:

En nuestros días, no pocos, confiando más allá de lo necesario en el progreso de las ciencias naturales y la tecnología, incurren en una idolatría de los bienes materiales y se convierten en servidores de sus amos (Concilio Vaticano II, 1965, n. 7).

El capitalismo contiene una fuerte tendencia a la idolatría del capital. Según Juan Pablo II, “la absolutización de las actitudes humanas, que favorece la introducción de estructuras de pecado,

esconde verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología” (João Paulo II, 1987, n. 37). Papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, afirma que “donde hay idolatría, Dios y la dignidad del ser humano se extinguen. La obsesión por explorar todo al máximo conduce a la cosificación del otro” (Francisco, 2013, n. 57).

El capitalismo financiarizado neoliberal proporciona respuestas a las mismas preocupaciones que las religiones quieren responder. Giorgio Agamben declaró en una entrevista: “Dios no murió, se convirtió en Dinero” (Ragura News, 2012):

El banco, con su personal gris y expertos, tomó el lugar de la Iglesia y sus sacerdotes y, gobernando el crédito (incluso el de los Estados, que abdicaron dócilmente de su soberanía), manipula y maneja la fe, la escasa e incierta confianza que nuestro tiempo todavía trae. Salvar el euro a cualquier precio. Salvar es un término religioso, pero ¿qué significa ‘a cualquier precio’? Sólo desde una perspectiva religiosa (más bien, pseudo-religiosa) pueden hacerse declaraciones tan evidentemente absurdas e inhumanas.

La declaración se refiere a Walter Benjamin. En el folleto “El capitalismo como religión”, Benjamin afirmó que el capitalismo ha asumido el estatus de una religión que controla a los individuos. Su liturgia es trabajo-consumo, su mediador de salvación es el dinero. Su culto al dinero, “sin tregua ni piedad”, conduce al aplastamiento “de la persona”. Las cosas solo adquieren significado cuando se las pone en relación inmediata con este culto (Benjamin, Walter, 1921, p.21-23).

Bajo el capitalismo, las actividades económicas adquieren una connotación sagrada. El dinero, tratado como el objeto más sagrado de la existencia, se ha convertido en un elemento universal que une a todos los seres humanos. Las peticiones a Dios se pueden hacer al ídolo dinero. El dinero ha sido universalizado por el capitalismo global. Las actividades económicas (trabajar, comprar, vender, emprender) se convierten en expresiones de una identidad: tener dinero, prestar culto al dios universal que abre las puertas del templo del mercado.

MAMÓN DEL GOBIERNO DEL MUNDO

Esta “religión del capital” funciona a la perfección sin necesidad de presentarse como religión. La “divinización del mercado crea un Dios del dinero: en Dios confiamos” (Assmann, Hugo & Hinkelammert, Franz, 1989, p.105). El dios de esta ‘religión’ odia aparecer, dice Assmann, “es infinitamente modesto, a pesar de estar activo, tan poderosamente y providencialmente, en todo lo que concierne a la economía y a la sociedad” (*ídem*: 177).

Como la teología, la economía se basa en el dogma. En relación con esto, Galbraith afirma que el neoliberalismo actual se basa sobre fundamentos teológicos más profundos. Entonces, como debe tener fe en Dios, debe tener fé en el sistema económico; en cierto sentido, ambos son idénticos. Hoy el mercado parece estar más fuerte que antes, y la creencia en el mercado es más grande que haya existido nunca (Galbraith, John, 1992, p.53).

Lo que se discute es la idolatría presente en la economía, una divinidad que se actualiza en teorías y prácticas económicas de la vida cotidiana. Karl Marx fue uno de los primeros en denunciar la contradicción entre el Dios cristiano adorado el domingo y el dios que puebla otros días del calendario. En ellos, el culto practicado es la usura (cf. Marx, Karl, 1844). El mensaje del Evangelio de Jesús es reemplazado por la Teología de la Prosperidad. El Sermón del Monte da paso al marketing seductor del mercado. Así entonces podrá prosperar el culto a los dioses del mercado.

La cuestión no se reduce a un aspecto individual de fe. El dinero es la realidad que articula a toda la sociedad. La relación con el dinero define las otras relaciones humanas. El dinero es el ídolo de la vida cotidiana, es la esencia del mundo. Todo se sacrifica en nombre del dinero. El dinero da valor monetario a toda la realidad. Todo se convierte en mercancía.

“El mundo entero está en poder del maligno” (1 Jn 5,19). El pecado estructurado concretiza el Reino del Príncipe de este Mundo (Jn 12,33; 14,30). Transformó el pecado original en pecado estructural que precede y determina las subjetividades que generan relaciones de explotación.

He aquí, el salario que has defraudado a los trabajadores que segaron tus campos, clama, y sus clamores de segadores han llegado a oídos del Señor de los ejércitos. Condenaste y mataste al justo, y él no te resistió (Stg 5,5-6).

Todo mal comienza con la negación de la humanidad del otro. En la estructuración de la objetivación del otro, se organiza el culto al ídolo capital. Las relaciones humanas son reemplazadas por relaciones económicas. En esta estructura de gobierno, “los príncipes de las naciones los dominan y los poderosos los oprimen (Mt 20,25). No hay pecado religioso por un lado y falta de política económica por el otro. Este mundo es una totalidad gobernada por el dios dinero.

El mundo del capital es una totalidad. La capital es el gobierno del mundo, dijo el Papa Francisco:

¿Quién gobierna entonces? El dinero. ¿Cómo gobierna? Con el látigo del miedo, la desigualdad, la violencia económica, social, cultural y militar que siempre genera más violencia. Hay un terrorismo de base que emana del control global del dinero y amenaza a toda la humanidad (Francisco, 2016).

En términos teológicos, esto significa que existe una idolatría sólidamente establecida y que los ídolos adorados no favorecen la creación de evangelios (buenas nuevas) para la humanidad. Los dioses establecidos son dioses endurecidos, especialmente cuando se originan a partir de una metamorfosis previa larga y difícil (Assmann e Hinkelammert, 1989: p.34). Ninguna filosofía, arte, cultura, teología o religión ha llegado tan lejos.

SACRIFICIOS HUMANOS COMO NECROPOLÍTICA

Vinculado al concepto de ídolo está la realidad del sacrificio. La adoración de ídolos requiere sacrificios. El sacrificio como acto sagrado, en el sentido más primitivo, es una ofrenda –la vida de una persona o animal– que un sacerdote ofrece a Dios, cumpliendo el requisito a cambio de un beneficio. En las teologías del sacrificio, los dioses son exigentes. El incumplimiento de sus leyes produce deshonor, razón por la cual el ofrecimiento de sacrificios para evitar la ira divina. La imposición de sufrimiento a algunos se vuelve buena a otros.

El capital, el ídolo principal del mercado, se opone al Dios de la vida del cristianismo. “Cuando un sistema sacrifica la vida humana, se establece el elemento central de la adoración de ídolos. Los sacrificios impuestos por los ídolos devastan vidas (*ídem*: 401).

Este ídolo que sacrifica la vida de los pobres se opone a Cristo que sacrifica su propia vida “para que todos tengan vida en abundancia” (Jn 10,10). El ídolo es un anticristo que vive de vidas sacrificadas. “Tienes al diablo como tu padre y quieres cumplir los deseos de tu padre. Desde el principio fue homicida” (Jn 8,44). En el libro de Apocalipsis se le llama la Bestia. “Los mercaderes de la tierra lloran y se lamentan por ella, porque nadie más compra sus cargamentos de oro, plata, lino y púrpura, seda y escarlata” (Ap 18,11). Nadie podrá comprar y vender sin tener la marca de la Bestia o el número de su nombre (cf. Ap 13,17).

No faltaron los esfuerzos de los intelectuales que intentaron demostrar el carácter sacrificial de la economía política del capitalismo. Esta es la cuestión: “si hablamos de idolatría y ‘teologías perversas’, presentes en la economía, es porque nos preocupa el sacrificio de vidas humanas legitimadas por concepciones idólatras de los sistemas económicos” (*ídem*: 12).

El capitalismo está asociado a una dimensión religiosa que promete la redención de la humanidad en forma de prosperidad económica. Es un sistema que funciona mediante la articulación de dos polos: uno, que domina y provoca la adhesión de las personas a través del consumo de bienes; otro cuyo fundamento impone la exigencia de los sacrificios humanos como legítima.

En la actual lógica teológico-religiosa neoliberal, el pobre/descartado no es objeto de misericordia, compasión o perdón, sino que es tratado como un enemigo a eliminar. El criterio para excluir de la condición de “ser humano deseable” es el libre mercado. Lo que hace que el individuo sea reconocido como ser humano es su capacidad para consumir y prosperar en el mercado. Se extiende el miedo a ser visto como un consumidor defectuoso, un pasible de ser muerto. La noción de idolatría del capital ayuda a comprender la relación entre el deseo de consumir y el miedo a caer en la pobreza y la guerra contra los pobres.

La naturalización de la muerte de los pobres en el capitalismo muestra el poder del ídolo capital. El sacrificio de los descartados es una imposición creada por el ídolo capital, en el sentido de adquirir una recompensa en el futuro. Es necesario soportar la miseria hasta que el mercado encuentre alguna medida. El capital aparece como aquello que da “vida” al pobre y trabajador. Lo que mantiene activo el sistema es el miedo al hambre de quienes vienen a trabajar y el beneficio de quienes controlan la división del trabajo. Para combatir los problemas económicos y sociales, el mercado requiere sacrificios de los individuos. Este sacrificialismo se debe a la idolatría de los dioses del mercado. Si estos sacrificios no logran los resultados esperados, significa que aún no han sido suficientes.

Cuanto más frágiles son las poblaciones, mayor es el desequilibrio entre la vida y la muerte. En América latina el capitalismo neoliberal ejecuta un proceso macabro: por un lado, el enfrentamiento al desempleo sin legislación laboral y, por otro, la brutal imposición del modelo extractivo en la región. Ambos necesitan la militarización de los territorios y la legitimación de la violencia contra las periferias urbanas, los campesinos y los pueblos indígenas. Se han establecido recortes de aceptabilidad para descartar una vida: recortes de inversiones en salud, educación, vivienda y salarios, catástrofes climáticas, crimen organizado, corrupción empresarial, violación de los derechos fundamentales de miles de personas, altos niveles de desempleo, explotación y precariedad laboral, hambre, desplazamientos forzosos.

La tesis del discurso político como instrumento de poder fue desarrollada por Aquile Mbembe. Como estudioso de la esclavitud, la descolonización y la negritud, el camerunés relaciona la idea de biopoder de Michel Foucault con el racismo estructural y las políticas de muerte (Mbembe, Achille, 2018).

La necropolítica es el poder de decidir quién puede vivir y quién debe morir. La transformación del ser humano en cosa presupone la retirada del derecho al hogar, de los derechos sobre el propio cuerpo, del estatus político, del derecho al duelo. Hay estructuras con el objetivo de provocar la extinción de algunos grupos humanos. Cuanto más frágil es un grupo (clase, raza, género, etnia, etc.) mayor es el

desequilibrio entre el poder de la vida y la muerte sobre ese grupo. La guerra contra el crimen y las drogas es un ejemplo.

La necropolítica se entrelaza en el proceso permanente del fortalecimiento del capitalismo neoliberal. La política se convierte en una guerra sublimada contra los pobres, una guerra racial contra los afrodescendientes, una guerra de género contra las mujeres. Como la 'prosperidad capitalista' no es para todos, las políticas de muerte se convierten en la forma de garantizar el mantenimiento del orden.

Neoliberalismo y necropolítica se encontraron en la pandemia. América Latina es el producto diario de una guerra de conquista, cuya víctima son los pobres, los negros, las mujeres, los indeseables. La pandemia es el escenario perfecto para que el neoliberalismo ponga en práctica su necropolítica. Somos el continente de los genocidios sin nombre, las masacres de indocumentados, la acumulación de riquezas a base de balas, fuego y terror. El contexto es una política de muerte ejecutada de manera estructural.

ANOTACIÓN FINAL

"Toda la Doctrina Social de la Iglesia se rebela contra el ídolo del dinero, que reina en lugar de servir, tiraniza y aterroriza a la humanidad" (Papa Francisco, 2015). La teología cristiana es esencialmente teología anti-idólatra. La experiencia fundante del cristianismo fue exactamente el descubrimiento de un Dios que no exige sacrificios humanos.

El discurso sobre la experiencia de Dios revelada en Jesucristo es el punto de apoyo más eficaz en la lucha contra la idolatría y sus consecuencias en la vida humana. Es imprescindible revelar la mentira del ídolo que domina hoy y luchar por la vida. No hay forma de reflexionar sobre la experiencia de Dios o luchar contra el sufrimiento de los pobres sin confrontar el poder de la idolatría del capital.

La teología está llamada a desenmascarar las pretensiones idólatras del capital que niega la primacía del ser humano. Es fundamental que el cristianismo siga siendo una instancia crítica de una sociedad estructurada sobre la injusticia y la violencia. La crisis y sus efectos económicos, políticos y sociales han impulsado la búsqueda de nuevos caminos para salir de ella.

Teología suena a esperanza. Al anunciar la Buena Nueva de Jesús a los pobres, la teología tiene algo que ofrecer en esta lucha incesante contra los ídolos del capitalismo. La fe en el Dios que resucitó a Jesucristo es lo que mueve a los cristianos en esta lucha contra el ídolo capital. Dios no quiere sacrificios, sino misericordia y justicia para los pobres y explotados (Mt 9,13).

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2012), *Capitalismo como religião. O deus dinheiro: Entrevista de Giorgio Agamben para Peppe Salva*. Ragura News de 16.08.

Assman, Hugo y Hinkelammert, Franz (1989), *A idolatria do Mercado: ensaio sobre Economia e Teologia*. Vozes, São Paulo.

Benjamin, Walter (2013), *Capitalismo como religião*. (1921). Boitempo, São Paulo.

Chesnais, François (1994), *La mondialisation du capital*. Syros, Paris.

Concilio Vaticano II (1965), *Apostolicam actuositatem*. Libreria Editrice Vaticana, Roma.

Francisco, Papa (2013), *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Libreria Editrice Vaticana, Roma.

_____ (2015), *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Libreria Editrice Vaticana, Roma.

_____ (2014), *Discurso ao I Encontro dos Movimentos Populares*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, Roma.

_____ (2015), *Discurso ao II Encontro Mundial de Movimentos Populares*. Libreria Editrice Vaticana, Roma.

_____ (2016). *Discurso ao III Encontro dos Movimentos Populares*. Libreria Editrice Vaticana, Roma

Galbraith John (1992), *A cultura do contentamento*. Pioneira, São Paulo.

Gasda, Élio (2017), “Essa economia mata” (EG, 53). Crítica Teológica do capitalismo inviável: *Perspectiva Teológica*, v.49, n.3 (set/dez. 2017), pp. 573-587.

_____ (2014), *Cristianismo e economia. Repensar o trabalho*

além do capitalismo. Paulinas, São Paulo.

Harvey, David (2008), *O neoliberalismo. História e implicações*. Loyola, São Paulo.

Houaiss, Antonio (2001), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Record, Rio de Janeiro.

Lafargue, Paul (1886), *A Religião do Capital*. Achiamé, Rio de Janeiro.

Marx, Karl (2003), *Sobre la cuestión judia* (1844). Libros de Anarres, Buenos Aires.

Mbembe, Achille (2018), *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N-1 edições, São Paulo.

Polanyi, Karl (1980), *A grande transformação: as origens da nossa época*. Campus, Rio de Janeiro.

_____ (2012), *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Contraponto, Rio de Janeiro.

Smith, Adam. (1997), *A teoria dos sentimentos morais* (1759). Alianza, Madrid.

VV.AA. (1985) *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus Libertador*. Paulinas, São Paulo.

Vaage, Leif (1997), Leif. “Jesus economista no Evangelho de Mateus”: Ribla/Sinodal, n. 27, pp. 116-133.

ITINERÁRIO PEDAGÓGICO PARA UMA CONVERSÃO ECOLÓGICA: O DISCERNIMENTO FRENTE OS ÍDOLOS DA MORTE

Allan da Silva Coelho

Paulo Freire, grande educador de nossa América Latina, dizia em sua obra magna *Pedagogia do Oprimido* que a humanidade, desafiada pela “dramaticidade da hora atual”, descobre-se como problema, a refletir e buscar respostas para transformar a realidade a partir de suas contradições. Ele discutia o final dos anos ‘60, em que rebeliões se espalhavam mundo afora para contestar uma ordem mundial que Freire caracterizou pela “cultura de consumo” (Freire, Paulo, 2014, p.39) e amplos movimentos sociais se empenhavam em construir modelos alternativos ao sistema social, nos quais expressava claramente o problema da humanização: apesar da vocação ontológica a ser mais, ser gente, as pessoas têm, na realidade histórica de desumanização, a sua humanidade roubada.

Essas páginas de Paulo Freire servem de instrumental para pensar a relação entre educação e ecologia. Nosso olhar procura perceber que elementos presentes na Encíclica *Laudato Si’ (LS)*, relacionadas à nossa pedagogia latino-americana, podem colaborar nos processos de transição ecológica, articulando a análise da realidade,

um julgamento ético-cristão e o necessário engajamento por modificar as condições sociais que geram vítimas cotidianas.

Na *Laudato Si'* o tema da ecologia foi elevado ao ápice do magistério eclesial católico em uma profunda inovação de perspectivas da doutrina social cristã. O Papa Francisco expressa um apelo de urgência em que associa um diagnóstico da realidade com a indicação de caminhos a serem percorridos. Nessa reflexão, vamos nos dedicar a como a proposta de itinerário pedagógico permite pensar elementos para uma educação antifetichista, que seja colaboradora do processo de conversão ecológica na medida em que discernimos entre os deuses que estão em luta pela hegemonia em nosso sistema social. Na primeira parte refletimos sobre o contexto a partir do qual pensamos (ver), para em seguida analisar os critérios da crítica (julgar) e tatear as possibilidades para uma ação pedagógica radicalmente comprometida com a vida (agir).

A VIDA EM UM SISTEMA SOCIAL MARCADO PELA MORTE

A dramaticidade da hora atual nos interpela. Além da contradição entre a vocação a ser mais e a vida cotidiana de exploração e negação da dignidade humana, precisamos indicar outras duas contradições associadas que dificultam encontrar uma saída para este drama. Se por um lado cada vez mais pessoas estão insatisfeitas com a vida que se tem, por outro lado, ao invés de interromper o sistema que desumaniza, as pessoas tentam com todas as forças se integrar ao sistema a partir dos seus critérios de sucesso, de reconhecimento e de felicidade almejada pelo consumo de mercadorias. Esta contradição, que reforça o sistema social ao invés de questioná-lo, leva ao aumento exponencial da auto-exploração com o objetivo de se conquistar, no mercado, a “vida digna” que se deseja, como sinal de merecimento. Isso se dá porque, segundo Paulo Freire, o modelo de ser mais, de humanidade que todos nós temos, ainda é o opressor. Portanto, para a imensa maioria das pessoas, deixar a condição de desumanidade supõe não a transformação de um sistema social que condena poucos à riqueza e multidões à exclusão, mas a inversão de seu papel pessoal nesse sistema, de pobre a tornar-se o rico bem-aventurado por ser

bem-sucedido no mercado. Em nossa opinião, esse é o contexto de fundo com o qual a Encíclica *Laudato Si'* nos permite a pensar a educação.

Esta reflexão situa-se historicamente a partir do Brasil sob a violência de duas grandes expressões dos perigos de nossa época: a pandemia do coronavírus e o neofascismo-miliciano bolsonarista. Ambos expõem a crueldade de uma sociedade com radical diferença de condições de vida. Frente aos milhares de mortos pela crise sanitária¹, temos uma defesa da indiferença, do falacioso valor da economia sobre a vida humana e o acirramento das políticas neoliberais que precarizam as condições de trabalho, retiram direitos sociais básicos e atuam para a devastação do meio ambiente, o fim dos direitos de povos originários e quilombolas, a eliminação do pouco conquistado em relação à igualdade de gênero ou racial. A crise sanitária é compreendida como uma “oportunidade” para aprofundar a privatização e o desmonte do Estado e de garantias constitucionais de direitos. Uma ideologia de defesa da morte e da agressividade destrutiva do outro e do planeta como projeto de vida que seduz parcela significativa da população e com forte apoio dos cristãos. Nesse sentido, o Brasil é um dos exemplares novos laboratórios de um fundamentalismo neoliberal que articula economia e maneira de viver.

Entretanto, se incluirmos essa realidade local no conjunto da América Latina ou do mundo globalizado, percebemos que não se trata nem de um caso isolado, nem mesmo de um anacronismo ou erro no percurso do desenvolvimento civilizatório: parece que a ordem mundial aposta a sobrevivência do sistema econômico com esse projeto que radicaliza, entre outros, a ideologia da destruição do outro/diferente como necessária; a promessa mítico-teológica de que uma vida melhor vem somente com grandes sacrifícios/sofrimento e, ainda, a violência como estratégia para o novo.

Estamos diante de uma convergência de crises, que inclui crise sanitária, econômica, migratória, do trabalho, além da climática... que

1 Neste momento, temos no coração dolorido a marca de mais de 260 mil mortos como vítimas diretas e registradas do coronavírus, de um total estimado de 2,5 milhões de vítimas no mundo.

segundo Francisco, não se pode “analisar nem explicar de forma isolada” (LS, n.61), pois temos ante nós uma única e complexa crise (LS, n.139). Essa convergência de crises tem como consequência imediata milhares de mortes reais, concretas, contáveis... mas também produz variadas formas de violência e vitimação de boa parte da humanidade, sendo especialmente cruel com os mais pobres. No entanto, seus efeitos nefastos não se limitam aos visivelmente atingidos. Todos, de certo modo, são atingidos pelos efeitos da crise socioecológica, seja pelos efeitos nas condições climáticas sobre todos, seja pelo impacto da vida geral pervertida de sentido na sociedade capitalista em que produzir, consumir e descartar configuram a aposta na qual a imensa maioria dedica a sua vida.

Desse modo, desenha-se um modelo antropológico em que o consumo se torna um diferenciador social (Sung, Jung Mo, 2015) e critério de avaliação do sucesso. O brilho das mercadorias gesta um fascínio que seduz e mobiliza, organizando os sentidos da vida das pessoas dentro do mercado. Na cultura de consumo, a posse de bens e mercadorias, oferece a promessa de prazer e felicidade, de realização humana, mas, no entanto, distribui generosamente frustração e repressão, convertendo sua promessa em agressividade e maior exploração (Coelho, Allan da Silva, 2014). Esse fascínio tem o poder de convocar para uma competição infinita, na qual a maior parte das pessoas humanas não se sente realizada jamais.

O Papa Francisco caracteriza esse sistema econômico e social com muita clareza.² Os poderes econômicos, na especulação em busca de lucro, ignoram os efeitos de degradação ambiental e humana (LS, n.56). Trata-se de um sistema que salva bancos, mas não salva as vidas. Impõe os custos do resgate do sistema financeiro à toda a população, mas não reflete sobre os limites do próprio sistema. O princípio maior do mercado, maximizar os lucros e minimizar os custos, seria uma “distorção conceitual da economia” (LS, n.195). Apoia-se numa concepção mágica do mercado que acredita que o lucro resolve tudo. Coloca as finanças acima do futuro de todos. É ganancioso, irres-

2 Abordamos com maior detalhe esse tema em Coelho, 2018.

ponsável, imediatista e insustentável, mas considera quem o critica como irracional. Esse sistema não é apto para promover a defesa da vida, não é capaz de salvar nem a vida dos pobres, nem o ambiente. A lógica que organiza o sistema não permite compreender os ritmos da natureza, seus tempos de regeneração, nem a complexidade dos ecossistemas. Pensa a natureza como um reservatório à disposição. Nesse sentido, não basta conciliar a meio-termo o ganho financeiro com a preservação ambiental, pois seria “apenas um pequeno adiamento do colapso.” É preciso, de fato, “redefinir o progresso” (LS, n.194).

Nessa dura caracterização do sistema econômico, há uma interessante conexão com o vocabulário e o horizonte de compreensão desenvolvido pela Teologia latino-americana, em especial no campo que estuda as relações entre a teologia e a economia na denúncia do “capitalismo como religião”, seja na crítica da absolutização das instituições como o mercado, seja na crítica do fetichismo e da idolatria do dinheiro, do capital e das mercadorias (Coelho, Allan da Silva, 2019). Vale registrar que seria interessante perceber o quanto a crítica do conceito de progresso tem de proximidade com a crítica de Walter Benjamin em sua famosa Tese 09 sobre o Conceito de História (Löwy, Michael, 2005). No entanto, nos marcos de nossa reflexão, destacamos que, se o Papa caracteriza como problemática a própria concepção econômica do sistema, essa lógica implica em consequência negativas para o modo de viver que nele se organiza. Trata-se de um estilo de vida na qual a lógica econômica de produção e consumo de mercadorias torna-se seu fundamento cultural, em que a objetificação das pessoas (reificação) e a personificação e/ou divinização das coisas (fetichismo) são levados ao extremo na vida cotidiana.

Na *Laudato Si'*, Francisco classifica este modo de viver como um relativismo prático no qual “aproveita-se do outro como se fosse objeto” (LS, n.123). Em variações, pode se expressar pela perversa lógica de utilizar as pessoas e descartá-las ou mesmo no aproveitar-se de um irmão em condições de vulnerabilidade, em vistas a ser melhor sucedido na concorrência. Também se expressa na indiferença frente o desastre social e climático, mas principalmente, na captura dos desejos humanos, moldando-o ao consumo desordenado de consumir,

compulsivo e obsessivo, que faz nos pensar livres, mas na verdade nos entorpece (LS, n.203 e 223). Não só tem a premissa do consumo desnecessário, excessivo e acumulativo, mas também produz danos inevitáveis à vida de todos e à natureza, com a consequente geração de resíduos e descartáveis, naturalizando a prática do “jogar fora”, seja de produtos, seja de outros seres humanos, em especial dos mais frágeis.

Um detalhe curioso é que, mesmo com precisão de detalhes na crítica, a palavra capitalismo não aparece na Encíclica *Laudato Si'*. Francisco prefere “descrever” o sistema. Emilce Cuda afirma que esse sistema, ao longo da “modernidad ha tomado distintos nombres como capitalismo, neoliberalismo, libertarianismo, explotación, efecto cascada, progreso, sustentabilidad. El Papa Francisco lo denomina simplemente “sistema”, y algunos de sus críticos dicen no comprender de qué habla cuando habla de sistema.” (Cuda, Emilce, 2018, p.256). Como parece evidente, a descrição não deixa dúvidas: trata-se do capitalismo, caracterizado em suas versões contemporâneas.

O Papa Francisco afirma que a crise econômica de 2008 foi uma ocasião que deveria levar a um outro modelo econômico de economia, mas não houve reação (LS, n.189). Que seria necessário para modificar a maneira de pensar e viver? O site francês de jornalismo investigativo Mediapart publicou uma reportagem em que avalia o impacto de uma epidemia mundial como a de Covid-19, na gestação de alternativas de transição ecológica. A matéria assinada por Amèlie Poinssot³ afirma que a epidemia foi um “estalo”, um mecanismo que aciona preocupações com o modo de vida que se leva. Entre os casos em estudo, apontam-se as seguintes questões: a adoção de um modo de vida mais sóbrio, maior engajamento em coletivos, a busca por se instalar no campo e mesmo a mudança de emprego. Alguns, de acordo com a matéria, teriam dado uma “grande virada” na própria vida. No entanto, apesar de seu aspecto positivo e ilustrativo, parece-nos que esse fenômeno não é massivo e nem mesmo amplo o suficiente para,

3 Veja em <https://www.mediapart.fr/journal/france/270221/face-au-covid-le-sursaut-ecologique>

por enquanto, afetar o funcionamento do sistema social. O que, nas condições atuais, seria capaz de mobilizar uma grande transformação nas pessoas e no sistema social?

Em resumo, temos um cenário de convergência de crises (destacamos a crise do trabalho, econômica, migratória, sanitária e ecológica) que tem como resultado explícito de centenas de milhares de mortes reais e das mais variadas formas de vítimas. A isso, adicionamos uma vida privada de sentido em que os marcadores de realização social que prometem felicidade e prazer entregam uma sensação geral de frustração e o aumento da depressão. Temos a hegemonia de um projeto social radical que é suicida à curto prazo: mata os seres humanos e aniquila as condições naturais de vida no planeta. Se este cenário não provoca uma modificação radical no sistema social e econômico e em seu modo de viver, que tipo de ação colaboraria a gestar a transição ecológica necessária e urgente? Entre as ações apontadas, mais uma vez surge o papel da educação na gestação de um outro estilo de vida. Na Encíclica *Laudato Si'*, ao apontar um outro “estilo de vida” (n.203-208), o Papa segue a reflexão sobre como “educar para a aliança entre a humanidade e ambiente” (n.209-215), para, em seguida, discutir a necessidade de uma “conversão ecológica” (n.216-221). Após a caracterização do problema, propomos refletir de que modo a ideia de uma conversão ecológica é mais útil na compreensão do problema do que a noção de consciência ecológica. Nossa reflexão segue como referência a tradição de estudos do “capitalismo como religião” que visando uma epistemologia divergente, incorpora a dimensão mítico-teológica ao pensamento crítico (Coelho, Allan da Silva, 2014). Em seguida, propomos pensar elementos de um itinerário educativo que colabore a provocar conversão e rebelião.

EDUCAÇÃO E ECOLOGIA: DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA À CONVERSÃO ECOLÓGICA

De certa forma, não há nada de especial em apontar a educação como solução para um problema como esse. Quase um clichê, sempre parece desproporcional a expectativa que se coloca sobre a capacidade da escola ensinar certas coisas que terão com resultado a transformação

da maneira como o sistema econômico se organiza. No entanto, na Encíclica *Laudato Si'*, gostaríamos de destacar dois elementos diferentes. O primeiro uma diferente compreensão do processo de educação para além da escola e o segundo uma diferença na concepção de conversão.

Francisco aponta que não se trata de um processo de ensinar conteúdos que permitam uma compreensão da crise. Se antes a educação era centrada na transmissão de informações científicas sobre a crise ambiental e na busca pela conscientização, agora, a proposta de educação supõe duas outras abordagens: a crítica dos mitos da modernidade que se baseia na razão instrumental e um processo para predispor um outro sentido mais profundo para a vida humana.

O processo de ensinar conteúdos como transmissão de informações científicas é um dos problemas ao qual já se dedicou Paulo Freire na crítica da educação bancária, que compreende os detentores das informações corretas como sujeitos que explicam ou narram esses conteúdos àqueles que estão desprovidos da verdade. É uma compreensão tradicional, na qual o que sabe doa, comunica a partir de sua autoridade, ao educando que recebe, repete, memoriza e arquiva o que lhe foi transmitido. No entanto, a essa crítica, também é preciso adicionar a constatação de que aquilo que se chamou de conscientização, se limitada a um convencimento ou mudança de opinião resultante de uma boa argumentação, também não resulta no processo de formar novos sujeitos, inseridos no mundo como seus transformadores (Freire, Paulo, 2014, p.83).

Esse tipo de conscientização mantém a concepção dicotômica de formação humana, como um depositar algo dentro dos homens e mulheres. É a concepção mecânica da consciência em que oferecemos slogans ecológicos, bem definidos e controlados, no lugar de enfrentar em conjunto um processo de problematização. Os melhores slogans ecológicos transmitidos podem ampliar as informações ou até mesmo modificar a mentalidade de muita gente, mas enquanto saber intelectual, puramente racional, não tem necessariamente condições suficientes de modificar a situação concreta que ameaça a vida de todos. Por isso, Paulo Freire afirma que a construção da consciência é um caminho a ser percorrido em conjunto, enquanto educadores

e educandos, ao mesmo tempo em que problematizam seu conhecimento, modificam a maneira em que vivem e a sociedade que gesta a injustiça. Para isso, é preciso ir além do convencimento, é preciso uma mudança radical de paradigma, incluindo, como aponta Freire, a mudança dos “testemunhos de humanidade”, os modelos a partir dos quais nós pensamos o que é a melhor vida humana e o percurso adequado para a humanização de todos.

Neste sentido, trata-se claramente de um outro estilo de vida como o apontado na *Laudato Si'*, a partir da desconstrução dos modelos que hoje nos conduzem ao consumo, à concorrência, o imediatismo, o individualismo e a indiferença, para um estilo de vida alternativo, diferente, que, por exemplo, se apoie na solidariedade, na responsabilidade, no cuidado e na compaixão (LS, n.210). É preciso uma mudança mais profunda do que aquela das ideias intelectuais, é preciso modificar os modelos de desejo, a partir de outros testemunhos de humanidade. Nesta Encíclica, Francisco apresenta como testemunho alternativo de humanidade o outro Francisco, o de Assis, como exemplo de cuidado e alegria.

Uma questão fundamental é que, historicamente, na medida em que constatamos o avanço da hegemonia do neoliberalismo, temos um proporcional recuo do horizonte da revolução nas propostas políticas concretas. A conscientização em que parte da educação regular ou popular apostou nas últimas décadas não assegurou um processo contínuo de progresso rumo a transformação social. Nesse sentido, o apontamento do Papa Francisco é importante, para evitarmos repetir processos educativos que não resultam no que esperamos: uma transformação radical da sociedade.

Por isso, na superação de mitos da modernidade baseados na razão instrumental inclui-se refletir e questionar os conceitos de individualismo, de progresso ilimitado, de concorrência, de consumismo e de mercado acima das regras (LS, n.210). Todos estes conceitos que, articulados constituem um quadro categorial, não são simples ideias racionais, mas organizam um horizonte de plausibilidade a partir dos quais formulamos os sentidos mais profundos, que na mesma passagem o Papa relaciona ao Mistério. Desse modo, a educação relaciona-

da à espiritualidade, sua dimensão religiosa, supõe uma mobilização das apostas existenciais mais profundas.

Assim, parece-nos que o conceito de fetichismo permite uma chave de leitura mais complexa para os processos de transformação das pessoas e da sociedade. A consciência fetichizada perverte a vida de todos, também de cristãos e militantes sociais comprometidos. A mística do fetiche seduz para felicidade, não no âmbito das puras ideias racionais, mas nas apostas de realização. Porém, na prática oferece frustração, agressividade e mais exploração sobre a natureza e o humano. A dominação e exploração nesse sistema econômico atinge a vida tanto na produção (trabalho) de mercadorias, com em sua distribuição (consumo), iluminados pelo brilho frágil da sedução à felicidade do ídolo-fetiche. Trata-se de um falso deus, que seduz e exige submissão. Por isso que não se basta um processo de conscientização, mas é necessário a conversão.

Dessa maneira, de que modo podemos pensar um itinerário pedagógico, como propõe o Papa Francisco em *Laudato Si'*, para que mais do que uma consciência ecológica, possamos alcançar um grau radical de transformação da maneira de viver como uma conversão ecológica? Avançando um pouco mais, é possível entender a superação da lógica do fetichismo como um tipo de formação humana que, alterando seus testemunhos de humanidade e modelos de desejo, contribua na gestação de mulheres e homens novos?

Antes de avançarmos ao final desta reflexão, tateando um caminho para responder a esta questão provocadora, precisamos nos deter na novidade do conceito de conversão ecológica. De certa forma, já argumentamos que as informações científicas e discursos articulados como slogans ecológicos são capazes de orientar a razão da consciência, mas não necessariamente transformam o conjunto das opções e apostas mais fundamentais das pessoas. Por isso, propor que não basta consciência ecológica, mas é necessário a conversão ecológica expressa melhor esse tipo de questão.

Entretanto, na própria Encíclica, Francisco indica que o Papa Joao Paulo II já havia utilizado o tema da conversão associado à educação ecológica. Entre os exemplos, uma interessante mensagem

para o XXIII Dia Mundial da Paz de 1990⁴ na qual o Pontífice daquela época afirma que “a verdadeira educação para a responsabilidade acarreta uma autêntica conversão no modo de pensar e de se comportar”. Nesta mensagem, João Paulo II afirma que o ser humano precisa se “dar conta” da gravidade da situação, expressando um problema de limites da consciência sobre o mundo. Em seguida, ao propor a conversão no modo de pensar e agir, relaciona esta conversão com um problema essencialmente moral de cada ser humano, que não reconhece a ordem divina que lhes confiou o mundo. Isso é, trata-se de um problema de fidelidade, daquele que, se conhece os desígnios de Deus, deve agir de forma coerente. Conversão como retorno, aproximação da vontade divina.

No texto do Papa Francisco, a conversão tem outro sentido geral: trata-se da adesão a um outro “modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza” em contrapartida com a superação do atual “modelo consumista, transmitido pelos meios de comunicação social e através dos mecanismos eficazes do mercado” (LS, n.215). Indo além, poderíamos dizer que conversão aqui, supõe o discernimento do Deus do dinheiro, do mercado e da mercadoria como um fetiche, um ídolo que promete vida e redenção, mas gera morte. Desse modo, converter é reconhecer os deuses da opressão como falsos deuses e aderir com todo o coração ao Deus da vida, o Deus de Jesus. Não se trata de um problema de fidelidade a Deus, mas de fidelidade a qual Deus? Negar a divindade do ídolo-fetiche, proclamar-se ateu desses falsos valores é o primeiro passo para a conversão que é necessária.⁵

Essa interpretação pode ser referendada a partir da catequese proferida por Francisco na qual pede que reconheçamos e erradiquemos os ídolos, pois eles nos tem escravizados. Disse o Papa que “los ídolos esclavizan. Prometen felicidad, pero no la dan; y nos encon-

4 Papa João Paulo II, “Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990”, de 08/12/1989, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

5 Trabalhamos parcialmente a temática da idolatria em João Paulo II e em Francisco: Coelho, 2019.

tramos viviendo para esa cosa o esa visión, atrapados en un vórtice autodestructivo, esperando un resultado que nunca llega” (Francisco, 2020).⁶ Afirmado o tema teológico da idolatria como algo de grande atualidade pois afeta igualmente a quem professa a fé cristão ou não, continuou afirmando que o ídolo utiliza dinâmicas da publicidade e manifesta-se no automóvel, no telefone e outras coisas que entendo como “un medio para realizarme y responder a mis necesidades esenciales” (Francisco, 2020).⁷ Ele acrescentou que “la idea de poseer ese objeto o realizar ese proyecto, llegar a esa posición, parece una forma maravillosa de alcanzar la felicidad, una torre para alcanzar el cielo, y todo se vuelve funcional para ese objetivo” (Francisco, 2020).⁸ Porém, na prática os ídolos exigem culto, sacrifício no esforço de alcançá-los e sangue, mas oferecem apenas ruína de vidas e famílias nesta busca pelo lucro. Evidente que esse raciocínio de Francisco o insere coerentemente na tradição teológica que critica o capitalismo como religião idólatra.

De maneira geral, nesta perspectiva, propomos uma dupla forma de compreender a categoria da idolatria/fetichismo. A primeira seria a crítica do próprio processo de fetichização e sua pressuposta violência sacrificial. Articulam-se três dimensões: (a) a absolutização de qualquer coisa criada pela ação humana que, sacralizada, torna-se um princípio que orienta a vida humana (incluindo as instituições e a lei); (b) aplica-se essa noção à crítica política da economia, da ecologia, mas também da organização dos modos de ser, dos horizontes de plausibilidade e do desejo, e da espiritualidade; (c) ainda, compreende a crítica das inversões mítico-teológicas que fundamentam uma ética em que o mal que é praticado como se fosse bom. Tal crítica se fundamenta na defesa da inocência das vítimas. A segunda forma de uso da categoria, que não deixa de ser articulada à primeira, é como um processo de discernimento dos deuses, que julga como falso qualquer

6 <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2018-08/reconozcamos-erradiquemos-idolos-que-nos-tienen-esclavizados.html>

7 *Idem.*

8 *Idem.*

deus que exija sacrifício de vida humana ou que não reconheça o valor absoluto da vida humana secular/ profana.

Nossa hipótese é que o discernimento de deuses, desvelando os ídolos da opressão e conjurando os sortilégios do fetiche, potencializa a rebelião do sujeito rumo a conversão ecológica, na transição da maneira de ser fetichizada para uma outra em libertação, com outros valores, representações mentais, simbólicas e outra espiritualidade. Toda esta temática merece maior aprofundamento. No entanto, nos limites desta reflexão, pretendemos concluir indicando pistas de como seria possível um tipo de conversão ecológica a partir de um itinerário pedagógico. Para tal, vamos pensar não só a partir da Encíclica *Laudato Si'*, como também considerando um depoimento pessoal do Pontífice.

A CONVERSÃO NO ITINERÁRIO PEDAGÓGICO

Se entendemos um processo educativo para a conversão como a educação para outro estilo de vida, com novos hábitos e valores, estamos pensando nas maneiras de gestar algo mais profundo que é um outro sentido para a vida⁹ como maneira de ler o mundo. Para isso, é necessário negar a antropologia do mercado, a mercantilização da dignidade humana e a liberdade pelo consumo, expressando o ateísmo frente os ídolos. Frente à aura religiosa do capitalismo, é necessário escolher: ou aderir ou ser ateu de seus fundamentos. Não se trata de afirmar a que, apesar da beleza fascinante da sociedade de consumo, faremos um sacrifício em renunciar as suas benesses em nome de uma sustentabilidade ecológica. É necessário protestar claramente: esse mundo não é bom, provoca o que há de pior na humanidade, semeia frustração e agressividade e ainda conduz o planeta à casa do desespero e do suicídio. Não se trata de um sacrifício, mas de escolher a vida possível para todos. Para tanto, não é possível apenas no âmbito da razão instrumental, mas como nos alerta Jung Mo Sung:

9 Jung Mo Sung tem um excelente estudo sobre a relação entre educação e o sentido da vida. Veja Sung, 2012.

Uma mudança tão radical no comportamento, nos valores e no sentido da vida não é resultado de uma exposição teórica, mas sim de um complexo processo de sedução e convencimento, que passa pela substituição de velhos símbolos e mitos tradicionais pelos novos e, principalmente, pela introdução de novos modelos do que é ser humano, pessoas que são apresentadas como portadoras desse ser que almejamos e que vão nos indicar o que desejar e fazer para nos realizarmos como seres humanos (Sung, Jung, Mo, 2012, p.106).

A sociedade do consumo e seus valores, no sistema capitalista, tem grande poder de atração e adesão pelo processo formativo resultante de milhões de dólares investidos em propagandas e publicidade, mas também pelo mecanismo do fascínio da mercadoria, caracterizada pelo Papa Francisco (e pelos teólogos da libertação) como idolatria. A raiz deste processo é o fetichismo, que expressa uma legitimação teológica que funciona no âmbito mais profundo e integrado à existência do que a própria razão instrumental: trata-se de uma dimensão da razão mítica. Desse modo, o sistema capitalista justifica o saque e o homicídio, explora a vida humana e o ambiente, condena a desesperança, submetendo a todos às leis absolutas do mercado. Expressa uma teologia que desumaniza. Teologia da morte.

Um itinerário pedagógico que seja capaz de conduzir a outro tipo de modelos de desejo fundamentais, inclui a aposta da realização humana passe pela simplicidade, pelo cuidado e pela partilha, como crença comunitária de que é possível ser feliz no amor ao próximo. Somente com “profundo amor ao mundo e aos homens” (Freire, Paulo, 2014, p.110) é possível a criação e recriação da realidade. Como ensinou Paulo Freire, “o amor é compromisso com os homens. Onde quer que estejam estes, oprimidos, o ato de amor está em comprometer-se com sua causa. A causa de sua libertação” (Freire, Paulo, 2014, p.111). Um processo pedagógico baseado no amor, na fé e na esperança. Amor como compromisso, fé na dignidade dos seres humanos e esperança ativa de humanização.

Parece-nos que alguns elementos desse itinerário pedagógico desejado estão presentes no depoimento do próprio Papa Francisco ao contar em diferentes ocasiões o que ele chamou de sua “conversão ecológica”. Entre os fatos que ele aponta em seu processo de mudança, destacamos dois: o testemunho profético dos bispos brasileiros (na Conferência de Aparecida) em seu compromisso com a defesa da Amazônia e o encontro (em Puerto Maldonado) com o rosto do indígena, com sua inteligência associada à sabedoria do bem viver. Testemunho e reconhecimento do outro. Nesse sentido, o Papa sugere articular o pensar, o sentir e o agir, atentos a diferentes tradições (pertencimento) que oferecem elementos importantes para nosso modo de viver, junto com o diálogo. Testemunho e reconhecimento do outro como diferente, mobilizam não apenas informações sobre os indígenas e a crise da Amazônia, mas despertam um grau de empatia e envolvimento, que podem ser potencializados pelo diálogo entre tradições.

Penso que um bom exemplo seria o diálogo com as vítimas do sistema, mas também com os movimentos sociais que testemunham a aposta generosa de outra humanidade. Um encontro com aqueles que se rebelam contra o desastre humano e ambiental que assistimos cotidianamente.

Essa rebelião do sujeito que se sujeitiza ao negar sua desumanização, permite a reorganização das apostas fundamentais da vida em direção à outros modelos, como já citado nesta reflexão, o do pobrezinho de Assis, indicado como paradigma de alegria e fraternidade universal. A fraternidade universal foi tema do magistério pontifício da nova Encíclica *Fratelli Tutti*. Mas, na *Laudato Si'*, o Pontífice antecipou a ideia de que o cuidado como amor civil e político enfrenta o egoísmo, a superficialidade e novas formas de crueldade originadas na competição de todos contra todos. A alegria e a paz, em São Francisco, indicam a negação da obsessão pelo consumo e o acúmulo de prazeres que impede de se alegrar com o simples, bem como questiona o culto da notoriedade, que causa desequilíbrios profundos. Francisco de Assis seria um paradigma de novos homens e novas mulheres frente o sistema vigente? Apesar de toda a devoção popular

pelo santo, seriam os cristãos e as cristãs de hoje capazes de desejar viver a simplicidade e a partilha do Evangelho como o testemunho desde grande ser humano? Talvez, somente no mesmo processo de conversão que negue o ídolo-fetichê.

CONSIDERAÇÕES

Em síntese, argumentamos que em nosso contexto, o fundamentalismo neoliberal avança na negação da humanidade de parte das pessoas, apostando na destruição do outro como projeto. Esse neoliberalismo radicaliza os mecanismos do capitalismo, potencializando os efeitos do desastre social e ambiental. Dissemos que esta concepção expressa uma profunda teologia da morte, que fascina inclusive parte dos cristãos e cristãs. É preciso ir além da consciência ecológica, em busca de uma conversão, no sentido de negar os fundamentos idolátricos desse sistema social e econômico.

Como nos diz Elza Tamez, a conversão deve ser ruptura com os condicionamentos sócio-econômicos (Tamez, Elsa, 1978, p.291). O sistema não apenas é injusto, mas impõe a prática da injustiça como um “aspecto formativo” que a banaliza. Tal injustiça, na forma fetichizada, aparece como se fosse um bem maior, mas na verdade não passa de uma loucura racionalizada. O espírito do fetichismo mobiliza ativamente mecanismos subjetivos de dominação gestando o consentimento e cooperação de parte da população em seu estilo de vida de destruição e frustração. O mal não é simples vazio do pensar ou ausência de sentido, mas é realização de um sentido em uma racionalidade com capacidade de mobilizar vontades. É preciso desmascarar o espírito do ídolo-fetichê que move o sistema capitalista, uma ordem social que nem sempre utiliza de linguagem religiosa explícita. Na tradição da crítica do “capitalismo como religião”, essa crítica é um processo de discernimento de deuses, que estão em luta permanente. Tal tradição supõe uma metodologia que na América Latina permitiu a experiência história da Tese I benjaminiana, aquela que propõe a aliança entre o boneco e o anão, isso é, o materialismo histórico e a teologia. Penso que essa tradição tem muito a contribuir com a tarefa de conjurar os ídolos da morte.

Um itinerário pedagógico antifetichista denuncia os critérios tacitamente aceitos de “normalidade da vida”, que direcionam o modo de ser humano, bem como reflete com profundidade os modelos de desejo que, a partir da subjetividade, formam convicções, apostas e orientam os testemunhos de humanidade¹⁰. Penso que tal itinerário precisa incorporar as contribuições de Paulo Freire e partir da realidade de rebelião das vítimas, seja no reconhecimento do outro vitimado, seja a partir da revelação que nos vem do testemunho de quem luta por justiça.

Mesmo com toda a conjuntura adversa, há resistências pequenas ou grandes rebeliões que aparecem pelo mundo todo, entre aqueles que em defesa da própria vida ou em solidariedade às vítimas, formulam a crítica mais radical desse projeto societário em seu engajamento antissistêmico. Essa luta entre projetos é a expressão da luta dos deuses (Hinkelammert, Franz, 2008). Desse modo, é importante construir a reflexão crítica junto com movimentos radicais por justiça social e ambiental, que colaboram na gestação de ações em que a negação-indiferença-resignação sejam superados pela transmissão de uma tradição no risco do reconhecimento -testemunho- insurgência pela vida de todos.

Como contribuição, é urgente buscar na negação dos ídolos uma maneira que fomente a transição ecológica, acionando os “freios de emergência”,¹¹ uma interrupção messiânica, como ação conjunta na qual se gesta horizonte de plausibilidade alargado, alternativo, radicalmente humano, em que o sujeito rebelde, que até hoje foi derrotado, permaneça com esperança decidido a amar o próximo e semear ressurreição.

10 Para aprofundar esse debate, veja Miguez, Rieger e Sung, 2012.

11 Imagem força de Walter Benjamin, na qual ele diz que talvez a revolução, ao invés de ser a locomotiva da história, seja o seu freio de emergência que para o trem. Michael Löwy destaca a importância de relacionar a crítica ao capitalismo e a crítica ecológica (Löwy, 2019).

BIBLIOGRAFIA

Benjamin, Walter (2013), *O capitalismo como religião*. Boitempo, São Paulo.

Coelho, Allan da Silva (2014), *Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos míticos-teológicos*. 2014. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

_____ (2018), “Entre acusações e perplexidades: o anticapitalismo e o Papa Francisco” em *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*. Vol.16 (1), p.63-81.

_____ (2019), “A Idolatria e o Papa Francisco: radicalidade na crítica ao capitalismo” em *Estudos de Religião*, v.33, p.203-230.

_____ (2020), “La guerre des dieux et la lutte pour les droits sociaux au Brésil : L'éducation populaire comme pari du christianisme de la libération”, en: Kaennel, L.; Martinez Andrade, Luis (org.). *Religions de la libération: Espérance, justice sociale et politique*. Van Dieren Éditeur, Paris (prelo).

Cuda, Emilce (2018) “Trabajo y dignidad humana: un impulso ético-teológico del Papa Francisco” em Sociedad Argentina de Teología *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo. Teología, humanidad y cosmos*. Agape Libros, Buenos Aires, 496 p. (p.253-268).

Francisco (2015). *Carta Encíclica Laudato Si'* (LS). Paulus/Loyola, São Paulo

Freire, Paulo (2014), *Pedagogia do Oprimido*. Paz e Terra, 56^a Ed, Rio de Janeiro.

Hinkelammert, Franz (2008), *Hacia una critica de la razón mítica*. Driada-DEI, La Paz.

Löwy, Michael (2005), *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses sobre conceito de história*. Boitepo, São Paulo

_____ (2019), *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. Autonomia Literária, São Paulo.

_____ (2016), *O que é o cristianismo de libertação*. Perseu Abramo/Exp. Popular, São Paulo.

Miguez, Nestor, Rieger Joerg, Sung Jung Mo (2012), *Para além do Espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*.

Paulinas, São Paulo.

Sung, Jung Mo (2012), *Educar para reencantar a vida: Pedagogia e Espiritualidade*. 3ª ed. Editora Reflexão, São Paulo.

Sung, Jung Mo (2015), *A graça de Deus e a loucura do mundo*. Editora Reflexão, São Paulo.

Tamez, Elsa, (1978) “La conversión como afirmación de la vida: un acercamiento bíblico-teológico” en Tamez Elsa; Trinidad, Saúl (ed.) *Capitalismo: violència y anti-vida – la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*. Tomo II. EDUCA, San José, 285-294.

EL CAMINO DE LA HERMANDAD, UNA PROPUESTA CRISTIANA DE FORTALECIMIENTO A LA MODERNIDAD

Matías Taricco

En vísperas de la fiesta de San Francisco el Papa nos regaló su última encíclica: *Fratelli Tutti* (FT). El Sumo Pontífice retoma en esta carta uno de los tres conceptos que se transformaron en slogan de la modernidad a partir de la Revolución Francesa: la fraternidad.

La corriente de pensamiento gestada desde el iluminismo y sancionada con la Revolución Francesa ponía en el centro el concepto de individuo. Desde la perspectiva de los contractualistas, el individuo es el absoluto desde el que se construye la sociedad. Resulta llamativo que, con esta premisa, la Revolución pusiera entre sus tres ideales uno dedicado a la fraternidad. Si el centro es el individuo, ¿cómo entender la fraternidad? En esta perspectiva, ¿no queda el concepto de fraternidad vaciado de su lazo constitutivo profundo (somos seres vinculares y, por ende, hermanos) para transformarse sin más en sentimiento vago y difuso? ¿No queda subsumido, en el mejor de los casos, en un *affectus societatis*?¹

1 Es interesante constatar que Francisco aborda explícitamente los postulados de la Revolución Francesa (103-105) dentro de un apartado de la encíclica

Hasta la caída del muro de Berlín no termina de imponerse casi hegemónicamente en occidente el individuo como centro de la construcción social. El derrotero liberal desde la Revolución Francesa hasta la posmodernidad enfrentó en su marcha no sólo los vestigios del *Ancien Regimen* sino los totalitarismos de izquierdas y de derechas. El triunfo del liberalismo a fines de los años '80 del pasado siglo supone el triunfo del individuo. Esto conlleva positivamente a una fuerte conciencia del valor absoluto de cada sujeto y de su libertad personal, traducido en una valoración de la democracia como sistema político que garantiza (al menos nominalmente) la igualdad de cada uno y sus opciones (un ciudadano, un voto).

Sin embargo, este absoluto del individuo como arquitrabe de la arquitectura social conlleva una debilidad constitutiva ya que el centro de esta estructura descansa en la fragilidad del yo aislado. Junto a las múltiples consecuencias de debilitamiento de instancias comunes que supone esta valoración absoluta del individuo se encuentra también la concentración de la riqueza cada vez en menos manos a causa de los mecanismos del liberalismo capitalista que se sustenta justamente en el individuo y sus ambiciones como motor económico social produciendo la enorme cantidad de seres humanos descartados.

En mi perspectiva, la inclusión de la fraternidad en la tríada constitutiva de la Revolución Francesa plantea, justamente en la génesis de la modernidad, la conciencia ¿difusa? de que las categorías de igualdad y libertad conllevan, tomadas en absoluto, el germen de la desintegración social. Así como en el *Ancien Regimen* la mirada corporativa estamental imposibilitaba la constitución del individuo, la mirada contractualista conlleva un autismo que imposibilita la comunidad y con ello la protección de los más débiles.² Frente a estas

que lleva justamente el subtítulo: Trascender un mundo de socios (101-105). Para Francisco el socio está unido por intereses, mientras que la propuesta del buen samaritano nos invita a la opción de hacerse prójimo desde el reconocimiento del vínculo constitutivo con los otros, especialmente por los últimos.

2 “Algunos nacen en familias de buena posición económica, reciben buena educación, crecen bien alimentados, o poseen naturalmente capacidades destacadas. Ellos seguramente no necesitarán un Estado activo y sólo reclamarán libertad. Pero

contradicciones la propuesta de la fraternidad en la tríada revolucionaria se presenta como el contrapeso de la balanza [...] pero un contrapeso que necesariamente desentona en el discurso ilustrado al remitir a un principio trascendente: la paternidad/maternidad como condición de posibilidad de la hermandad.

Sea que consideremos los postulados revolucionarios como una secularización de valores cristianos, tal es la postura de Ch. Theobald (Theobald, Christoph, 2015), o que aceptemos su procedencia filosófica desde presupuestos no cristianos como afirma Emilce Cuda (Cuda, Emilce, 2013), es innegable que, de los tres ideales proclamados en la revolución, el de la fraternidad desentona porque posee un espesor diverso. Partamos de una constatación simple: mientras que la ciencia jurídica y su lenguaje han logrado traducir en derechos y obligaciones la igualdad y la libertad no han logrado hacerlo con la fraternidad... ésta reclama una mística. Y para la mística se necesita un lenguaje diverso: el teológico.

Justamente el lenguaje teológico busca proponer alternativas desde la posibilidad de lo absolutamente otro. No se trata de un lenguaje críptico ni irreal sino imaginativo, capaz de dar qué pensar y de generar un pensamiento alternativo (Steeves, Nicolas, 2016).

Pero no sólo la teología, sino que también la política está construida desde un discurso imaginativo, como bien señala Cavanaugh:

La política es un ejercicio de la imaginación. A veces la política es el ‘arte de lo posible’, pero es siempre un arte, y compromete la imaginación exactamente igual que lo hace el arte. A menudo nos engaña la aparente solidez de los materiales de la política, sus ejércitos, sus oficinas, haciéndonos olvidar que esos materiales están organizados por actos de imaginación (Cavanaugh, William, 2007, p.15).

evidentemente no cabe la misma regla para una persona con discapacidad, para alguien que nació en un hogar extremadamente pobre, para alguien que creció con una educación de baja calidad y con escasas posibilidades de curar adecuadamente sus enfermedades. Si la sociedad se rige primariamente por los criterios de la libertad de mercado y de la eficiencia, no hay lugar para ellos, y la fraternidad será una expresión romántica más” (FT 109).

Por eso, “identificar religión y política como actos de la imaginación es reconocer su contingencia histórica y por tanto dar lugar a la esperanza de que las cosas no tienen que ser necesariamente como son” (Cavanaugh, William, 2007, p.17).

La imaginación es uno de los lenguajes que la teología contemporánea ha redescubierto en su propuesta comunicativa y que Francisco explora magistralmente. Su discurso está tejido de una potente red de imágenes y metáforas que hacen “que el pensamiento sea ágil, intuitivo, flexible, agudo”; así el Papa moviliza sentimientos y acciones, generando un “impacto, tanto cognitivo como ético” (Steeves, Nicolas, 2018, p.81-82).

Las imágenes de Francisco son capaces de suscitar experiencias y deseos. En el texto de la encíclica, Francisco hace gala de un universo de imágenes evocadoras en orden a una propuesta que redimensiona y hace vivible el relegado ideal enunciado en la Revolución Francesa y al reproponerlo desde la mística cristiana le da una fuerza particular.

LA IMAGEN DE LA HERMANDAD EN LA BIBLIA Y EN LA ENCÍCLICA

Conscientes de poseer una identidad común, el tópico de la fraternidad humana (o hermandad, para usar un término tal vez más inclusivo) es casi universalmente reconocido. La Biblia lo ha expresado con la imagen de la humanidad nacida de la voluntad creadora de Dios y reafirmada a través de la etiología de Adán y Eva como origen común del género humano. Esta idea de pertenencia común y de hermandad implícita se ha visto desmentida reiteradamente en la experiencia de desencuentros y de guerras. Así, la fraternidad universal ha sido también suspiro y anhelo y, como tal, mandato desde los orígenes inmemoriales de la humanidad.

En la mirada bíblica la hermandad nunca es un tema fácil. Desde el Génesis en adelante las relaciones entre hermanos aparecen siempre marcadas por la dificultad. Luego del pecado de Adán y Eva sigue el episodio de Caín matando a su hermano Abel (Gn 4,1-16). Las relaciones entre los gemelos Jacob y Esaú no fueron justamente pací-

ficas (Gn 25,19-33,17). La historia del patriarca José tiene como centro los celos, las rivalidades, la traición y finalmente la reconciliación entre los hermanos (Gn 37,2-45,15). Los recelos y las desavenencias también se dieron entre los hermanos Moisés, Aarón y Miriam (Núm 12,1-15). Y la lista podría seguir largamente. En el Nuevo Testamento las cosas no son muy diversas: hermanos peleándose por la herencia y reclamos entre hermanos aparecen no sólo en las parábolas (Lc 15,11-32), sino también en el camino de la historia de Jesús (Lc 12,13-15).

La hermandad es, en la Biblia y en la experiencia humana, una realidad complicada. Desde una mirada idealizada de la familia los hermanos deberían cuidarse entre sí y ayudarse, ya que comparten la misma sangre, tienen un patrimonio común, etc. Uno de los mandatos más recurrentes en diversas culturas (y también en la Biblia) es el que interpela a no desentenderse de la propia carne (Is 58,7). “Los hermanos sean unidos, porque esa es la ley primera, porque si entre ellos se pelean los devoran los de ajuera”; dice el Martín Fierro enunciando este mandato en una de las obras claves de nuestro acervo cultural argentino y confirmando lo que venimos diciendo: la hermandad, con todas las dificultades que encierra, pertenece a las aspiraciones más hondas del corazón humano.

La nueva encíclica del Papa pone sobre el tapete nuevamente el tema. No habla de la hermandad en el romanticismo de una fraternidad declamada o ideal. Fiel a la herencia bíblica que lo nutre y a la experiencia humana, Francisco reclama la construcción de nuevos vínculos de hermandad. Los personajes elegidos al inicio y al final de la carta así como la parábola del buen samaritano (que anuda y rige la lectura global del texto) nos dan una clave que, a mi juicio, no debe pasarse rápidamente por alto: hermanos *somos*, pero aún más importante: hermanos *nos hacemos*.

El texto papal se abre con la figura de San Francisco (FT 1-4). La figura del santo de Asís nos recuerda la opción por la fraternidad universal. San Francisco vive en un tiempo de inmensa crisis del mundo medieval, cuando las ciudades empiezan a adquirir una relevancia particular, siendo éste un tiempo de transición hacia una nueva forma de socialización (Leclerc, Eloi, 2006). Francisco Bernardone tenía

alrededor de diez años cuando los habitantes de Asís irrumpieron en el castillo del señor feudal dando origen a la comuna de hombres libres, unidos por lazos no de vasallaje sino de fraternidad. El joven Francisco ha experimentado en carne propia que este nuevo tiempo abre nuevos modos de relación y encuentro entre las personas... pero también es testigo de cómo el ideal de una sociedad más fraterna se diluye y dificulta a causa, justamente, de eso que facilita la circulación y el intercambio: el dinero. Es por eso que, en un acto profético, renuncia a la posesión de bienes y, asumiendo la solidaridad con los últimos, se hace desde ahí el hermano universal.

Al final de la encíclica el Papa evoca, luego de un repaso por algunos nombres que no están en el santoral de la Iglesia Católica, la figura del hermano Carlos de Foucauld (FT 286-287), quien eligió vivir en medio de los Tuaregs de Argelia ofreciendo desde ahí su fraternidad a todos. Carlos, nacido de una familia noble venida a menos en el ambiente de la Francia del siglo XIX, se convierte al cristianismo y abandonando una vida “mundana” elige servir el último entre los últimos, justamente en la periferia de las colonias francesas de entonces.

Ambos santos se sintieron llamados a *hacerse hermanos*.³ Para ellos, esto supuso una identificación con los últimos de la sociedad de su tiempo. Sus vidas nos hablan de que la hermandad no se alcanza simplemente desde un reconocimiento teórico de la igualdad entre los seres humanos. Supone, en cambio, el camino ascético de abandonar las propias posesiones que levantan muros separando a las personas para construir la hermandad desde el único lugar que parece posible: desde los últimos, desde los que no tienen nada y que, por lo tanto, solo pueden tender las manos. Sin cercanía reconciliada con los últimos no parece existir la posibilidad de una verdadera hermandad.

Ambos santos que como arquitecturas de la construcción discursiva de la encíclica sirven de puntos de apoyo al principio y al final, sostienen al personaje central del texto: el buen samaritano (FT 57-87).

3 Es interesante además que ambos personajes tuvieron un vínculo sentido y deseado explícitamente con el mundo islámico, mundo con el que el Papa Francisco pretende hacer voz común para reclamar la necesidad de un nuevo pacto entre hermanos y hermanas (Cf. la evocación al Gran Iman Ahmad Al-Tayyeb, FT 5).

Este hombre extranjero ve a un herido medio muerto al costado del camino, detiene su viaje para curarlo y cuidar de él. Su figura tiene en el relato del Evangelio un efecto provocador. Busca llamar la atención acerca de que ser prójimo no está circunscripto al ámbito de la propia nacionalidad o familia, sino que implica la decisión ética de *hacerse* prójimo. En la lectura tradicional del judaísmo del tiempo de Jesús⁴ prójimos eran sólo los pertenecientes a la misma raza. La parábola invita a una apertura universal: prójimo puede ser cualquier persona siempre y cuando yo “me comporte” como prójimo (Lc 10,36), decida hacerme tal. Francisco de Asís, Carlos de Foucauld, el buen samaritano eligieron hacerse prójimos, eligieron hacerse hermanos.

El texto de la parábola de Lucas ha sido ampliamente comentado en la tradición de la Iglesia. En este misterioso extranjero que baja de Jerusalén (la ciudad de Dios por antonomasia) a Jericó (la ciudad de los hombres) se ha visto al mismo Jesucristo: el Hijo de Dios que vino a habitar entre nosotros haciéndose nuestro prójimo, nuestro hermano, recogiendo especialmente a los heridos del camino. La hermandad universal soñada y elegida por Francisco de Asís y por el hermano Carlos tiene como punto de referencia a Cristo a quienes ellos buscaron seguir hasta las últimas consecuencias. La fraternidad es una opción ética, pero en último término se fundamenta en una mística que permite realmente la hermandad más allá de cualquier cálculo.

En el primer capítulo de la encíclica encontramos un crudo análisis de la realidad. Éste tiene una dureza inusitada en los textos de Francisco. El Papa es consciente de que sin un verdadero giro hacia la hermandad la humanidad camina a una guerra fratricida que de alguna manera se ha instalado ya: “no hay solo pedazos de guerra en un país o en otro, sino que se vive una guerra mundial a pedazos” (FT 259). Los males del individualismo erigido en sistema económico que mata y descarta nos empujan a un callejón autodestructivo sin salida. La alternativa no puede ser otra que la hermandad erigida en sistema...

4 Realidad que Francisco recuerda expresamente en FT 59.

Sin embargo, ¿cómo constituir en sistema la hermandad? Aquí la mística reclama la política como elemento de construcción social, una política que promueva una gobernanza posible entre hermanos. Discurso teológico y discurso político convergen en cuanto posibilidades discursivas que sostienen una nueva forma de organización de la realidad o, para decirlo con W. Cavanaugh, una nueva “imaginación teo-política”.

BELLEZA Y DIFICULTAD DE LA IMAGEN DE HERMANDAD Y SUS MODULACIONES

Desde las páginas de *Fratelli Tutti* se invita a proponer nuevamente, en nuestro contexto de modernidad tardía o posmodernidad, la hermandad como imagen capaz de promover un nuevo modo de comprender al ser humano poniendo énfasis justamente en sus vínculos y relaciones más que en su individualidad aislada. Las tradiciones religiosas hemos reconocido en un Dios creador el fundamento inquebrantable de la hermandad. La mirada trascendente expulsada de gran parte de los discursos de la modernidad se vuelve fundamental a la hora de garantizar la razonabilidad de una hermandad humana universal.

Es interesante caer en la cuenta que ha sido justamente en la modernidad donde se han patentizado los conflictos parentales. La rebeldía hacia los progenitores hasta el postulado límite de la muerte del padre son tópicos que han cruzado el desarrollo de las ciencias humanas en esta etapa de la historia, desde la filosofía nietzscheana, pasando por el psicoanálisis freudiano, hasta algunas reivindicaciones contemporáneas.

El concepto de hermandad, sin embargo, hunde sus raíces en un origen común. Como hemos visto, hablar de hermanos y hermanas reclama un padre/madre. Introducir esta premisa siempre es sospechosa en el mundo heredero de la modernidad. La experiencia de siglos de opresión patriarcal, la manipulación culpógena de ciertos maternalismos sobreprotectores, la violencia entre hermanos originada por conseguir la aceptación paterna/materna son patologías casi omnipresentes que acompañan la vida familiar y que están atestigüadas en los monumentos más antiguos de la memoria humana (Biblia

incluida, como hemos reseñado). Pasar por alto esta realidad es correr el riesgo de enmascarar, tras una imagen idílica, las innumerables formas de violencia y opresión que, traducidas en diversos sistemas sociales, hemos conocido en la historia y frente a las cuales la sensibilidad actual reacciona casi instintivamente.

La hermandad, entonces, se vive siempre en el marco de una realidad que es anterior a cada miembro y que lo constituye: la familia. Las relaciones familiares nunca son sencillas, rara vez son pacíficas y la mayoría de las veces necesitan procesos de sanación y reconciliación en la vida de los individuos y sus relaciones. Pero son ineludibles ya que la vida nos viene dada por mediación de otros y el ser humano es de esos pocos seres que nacen desvalidos con nula posibilidad de subsistencia sin la ayuda de un núcleo primario que le dé viabilidad. He ahí la raíz de la unidad paradójica individuo/comunidad que es imposible disociar.

Contemplar la humanidad como una familia única es una imagen potente que permite reconocer la necesidad del otro/de los otros en la existencia humana, que ayuda a concientizar que no nos salvamos solos (estamos todos en la misma barca⁵) devolviendo al ser humano el mundo vincular que le es constitutivo y sin el cual queda arrojado en el vacío de una soledad angustiada.

Focalizar como principio del ser humano su ser individual y libre, en pie de igualdad con otros, conlleva la belleza de la individuación y la afirmación del yo; pero encierra el peligro de la dictadura del egoísmo que se vuelve destructor en su capricho selectivo de una libertad de la cual sólo él es norma y medida y que oscila entre la brutalidad de ser el lobo del otro y la autodivinización en su solitaria individualidad (algo que ya Aristóteles denunciaba). Se hace necesario reivindicar el concepto de persona, mirando a ésta “no sólo individualmente, sino también en la dimensión social que las une” (FT 182), es decir mirando a cada ser humano desde un constructo de relaciones.

5 Imposible no recordar aquí la imagen de la barca que Francisco usara en la homilía del momento de oración extraordinario en la plaza San Pedro el 27 de marzo del 2020 (Francisco, 2020).

Focalizar la constitución social sólo en la imagen de la familia puede conllevar a otras monstruosidades de las cuales la historia está plagada. Una de esas aberraciones ha sido la violencia religiosa: la pelea por el padre/madre legítimo en cuanto absoluto ha sido fuente de violencias en nombre de las religiones.⁶

No es casual que el Papa dedique el penúltimo capítulo de la encíclica a proponer caminos de reconciliación. El ser humano, en cuanto constituido vincularmente sufre la presencia y ausencia de los otros. El amor y los vínculos interpersonales son causa de grandeza y de miseria humanas, pero no podemos abstraernos de esta realidad. Lo que sí podemos hacer es tomar conciencia de las dificultades del convivir y de los conflictos que son inevitables, sin negarlos ni disimularlos: “la verdadera reconciliación no escapa del conflicto sino que se logra *en* el conflicto, superándolo a través del diálogo y de la negociación transparente, sincera y paciente” (FT 244). Para eso es necesario, una vez más elegir hacernos hermanos, elegir permanecer juntos:

El esfuerzo duro por superar lo que nos divide sin perder la identidad de cada uno, supone que en todos permanezca vivo un básico sentimiento de pertenencia. [...] En una familia, los padres, los abuelos, los hijos son de casa; ninguno está excluido. Si uno tiene una dificultad, incluso grave, aunque se la haya buscado él, los demás acuden en su ayuda, lo apoyan; su dolor es de todos. En las familias todos contribuyen al proyecto común, todos trabajan por el bien común, pero sin anular al individuo; al contrario, lo sostienen, lo promueven. Se pelean, pero hay algo que no se mueve: ese lazo familiar. Las peleas de familia son reconciliaciones después. Las alegrías y las penas de cada uno son asumidas por todos. ¡Eso sí es ser familia! Si pudiéramos lograr ver al oponente político o al vecino de casa con los mismos ojos que a los hijos, esposas, esposos, padres o madres, qué bueno sería (FT 230).

6 Recuerdo aquí lo señalado en una nota anterior en relación a los vínculos de la encíclica con el mundo musulmán.

Desde el realismo responsable del que sabe que los vínculos humanos son difíciles, aunque ineludibles, y que por lo tanto necesitan caminos de reconciliación, se puede introducir nuevamente el uso de la imagen de familia.

En clave social la imagen de familia remite a lo que Francisco llama pueblo: una realidad que antecede al sujeto particular y le da forma a través de una cultura particular. El proceso de todo ser humano siempre está en tensión dialéctica con la familia a la pertenece pero de la cual tiene que diferenciarse como individuo para reinsertarse luego como miembro activo (adulto). En lenguaje social podríamos escuchar aquí aquella apelación que el entonces Cardenal Bergoglio hacía a los argentinos cuando nos invitaba a pasar de habitantes a ciudadanos.

Constituir un pueblo es una vocación de pertenencia a esa comunidad originaria desde la cual el pontífice argentino mira al sujeto social, por eso su insistencia en el cultivo del gusto espiritual de ser pueblo (*EG* 268). La ambigüedad del concepto pueblo lejos de ser una pobreza en el lenguaje de la teología argentina, que nutre al Papa Francisco, es una riqueza (Scannone, Juan Carlos, 2017, p.20 y 71; Galli, Carlos, 2006, p.911; Cuda, Emilce, 2016, p.102).

Fratelli Tutti se detiene largamente en la ponderación y explicitación de lo que Francisco entiende por pueblo. Especialmente interesante para comprender su pensamiento son los números 157 y 158 de la encíclica. Me detengo en un párrafo del número 160 que nos ayuda a captar cómo, en el mismo pueblo, se da esta tensión sana entre lo local y lo universal:

La categoría de “pueblo” es abierta. Un pueblo vivo, dinámico y con futuro es el que está abierto permanentemente a nuevas síntesis incorporando al diferente. No lo hace negándose a sí mismo, pero sí con la disposición a ser movilizad, cuestionado, ampliado, enriquecido por otros, y de ese modo puede evolucionar (*FT* 260).

Constituir un pueblo, como señala Francisco, es siempre un desafío que se da en un camino y todo camino conlleva equilibrios y rupturas de equilibrios, sin ese desbalance permanente no habría caminar. Esta dimensión peregrinante y procesual de la categoría pueblo salva que la misma se esencialice y fosilice.

Este proceso siempre tensionado y atravesado por conflictos: entre lo individual y lo comunitario, entre lo local y lo universal, entre lo que aglutina y disgrega requiere principios de gobernanza que permitan que la unidad prevalezca sobre el conflicto, no anulando las parcialidades del poliedro en la uniformidad de la esfera (EG 226-230,236) y esta es la tarea de la política (FT 154-197).

LOS PRINCIPIOS DE FRANCISCO COMO APORTE A UNA POLÍTICA DE HERMANDAD

En las sociedades antiguas (como en las familias tradicionales) la figura y autoridad paterna (rey, señor, magistrado, padre, etc.) servían de principio de gobernanza. En nuestro tiempo, donde la crisis de la autoridad desatada por la Revolución Francesa ha conllevado a la muerte del padre (¿de Dios?) y a la sospecha frente a todo paternalismo como cómplice de un patriarcado que anula la diferencia, este principio de gobernanza está en crisis. A casi de 250 años de distancia de la instauración de las modernas democracias tenemos ante nosotros una seria crisis de legitimidad que reafirma que el simple postulado de la fraternidad ofrecido por la Revolución Francesa ha sido insuficiente para la construcción de un nuevo principio.

La vuelta imposible/indeseable a un sistema de tipo patriarcal en cualquiera de los tipos que pudieran plantearse invita a pensar nuevas formas de política que se anime a mesurarse con la imagen de hermandad. Es justamente eso lo que hace Francisco invitándonos a la mística de *hacernos hermanos*. No se trata de ser hermanos porque no nos queda otra; como les sucede a los niños que deben vivir con otros, sujetos a la autoridad del padre, para que la familia funcione. Ni de convertirnos en individuos que reniegan de su familia para ser ellos mismos (como pasa con los adolescentes). Se trata de elegir ser adultos que aceptan la realidad de los otros con sus conflictos, ruptu-

ras y reconciliaciones pero eligen hacerse hermanos, con lo que vuelve a subrayarse el carácter procesual, justamente así se construye, como hemos señalado antes, un pueblo.

Para eso Francisco propone la mística de la hermandad que anhela transformarse en política capaz de generar las condiciones para una nueva integración social de adultos/ciudadanos que se hacen cargo de su rol en la familia/pueblo en la que viven eligiendo hacerse hermanos.

En orden al “desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común” (EG 221) el Papa ofrece en *Evangelii Gaudium* cuatro principios que son retomados de modo más o menos explícitos en todas las obras de Francisco (incluida *Fratelli Tutti*). Se trata de cuatro principios que ayudan a mantener correctamente en tensión oposiciones que podrían ser destructivas y que, sin embargo permiten descubrir la realidad gobernándola desde una dinámica respetuosa de las diferencias. Efectivamente los cuatro principios son principios de gobernanza.

De modo sintético los podemos elencar así: el tiempo es superior al espacio (EG 222-225), la unidad prevalece sobre el conflicto (EG 226-230), la realidad es más importante que la idea (EG 231-233) y el todo es superior a la parte (EG 234-237).

Los cuatro son principios formales en el sentido que tienden a señalar formas de manejarse en estas tensiones constitutivas de la vida y, precisamente por serlo, permiten una gran plasticidad. Dos de ellos (tiempo/espacio; todo/parte) deben ser leídos en relación de superioridad de uno respecto al otro, es decir: establecen una jerarquía. Los otros dos (unidad/conflicto; realidad/idea) remiten a una relación que siempre es tensional y conflictiva; en estos casos la propuesta del Papa es de prioridad del uno sobre el otro (Morra, Stella, 2019, p.177).

Estos no deben perderse de vista en la lectura de los textos de Francisco, ya que aparecen aquí y allí dando unidad y coherencia a las propuestas que el pontífice realiza en orden a la propuesta de pensar y gestar un mundo abierto, donde la política “piense con visión amplia” (FT 177) generando “procesos sociales de fraternidad y justicia [...] hacia un orden social y político cuya alma sea la caridad social” (FT 180).

LA COMUNIDAD CRISTIANA TESTIMONIO CONCRETO DE LA HERMANDAD

Para finalizar me gustaría detenerme en algunos elementos eclesiológicos en cuanto que, en el pensamiento de Francisco, la comunidad cristiana tiene un aporte fundamental que hacer en el esfuerzo de elaborar una nueva política capaz de respetar el valor del individuo, pero cuidando de no aislarlo en individualismo. La dimensión comunitaria ha sido desde los orígenes del cristianismo uno de los pilares desde los cuales la fe cristiana se ha construido (Hch 2,44-47). Sin embargo hay que reconocer que desde hace varios años se opera, en el interior del cristianismo católico, una forma de vivencia de la fe con un fuerte componente individualista.

En su exhortación *Gaudete et Exsultate* Francisco ya había denunciado dos corrientes disgregadoras dentro de la Iglesia católica, dos antiguas herejías que reverdecen aquí y allí: el gnosticismo y el pelagianismo.

[El gnosticismo] supone una fe encerrada en el subjetivismo, donde sólo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos (GE 36).

Esta tradición que el Papa muestra siempre acechando en la historia de la Iglesia se encierra en una vivencia íntima que desencarna la experiencia de Dios y que, por lo tanto, conlleva “a un Dios sin Cristo, a un Cristo sin Iglesia, a una Iglesia sin pueblo” (GE 37), una fe sin necesidad de la carne de los otros, sin compromiso con la historia. Nuevamente es San Francisco de Asís el que ayuda al Papa a desenmascarar la falsedad de este modo de vivir la existencia cristiana (GE 46).

El pelagianismo, por otro lado, también hace peligrar la fraternidad entendida como un proceso que requiere de la gratuidad. Poniendo su énfasis en la voluntad individual y en las obligaciones

morales como camino de santidad y realización del sujeto, el pelagianismo aísla al individuo en su propia perfección (Cf. *GE* 47-62). Los otros son así escalones por los que hay que pasar (¿pisando?) para subir en la escala de la perfección, en esta visión lo principal sigue siendo el sujeto y su perfección individual.⁷

Ambas conllevan a experiencias religiosas individualistas donde los otros son accesorios a lo único importante: el yo. No resulta extraño entonces que, al interior de las mismas comunidades cristianas, hoy esté en crisis el discurso de la hermandad tal como lo plantea Francisco.

Desde estas premisas pretendidamente cristianas son muchos los que se escandalizan cuando el Papa invita a valorar la vivencia comunitaria y la vocación a ser pueblo. Reconozcamos en ese “escándalo” un eco de ese larvado individualismo que fragmenta la conciencia de ser parte de un todo proponiendo una santidad y una salvación puramente individual.

Construir comunidad es una tarea ingrata que se vive desde la dificultad de reconocernos hermanos y la elección de comportarnos como tales. Es precisamente esta paciente y artesanal construcción de la comunidad lo que hace verdaderamente a la hermandad. Es en una comunidad real donde aprendemos a valorar al otro y a superar la cultura del descarte, porque cada ser humano vale por serlo. Una verdadera acción comunitaria conlleva la valoración de cada hombre y cada mujer, especialmente en una opción por los más frágiles, justamente aquellos que no podrán nunca salvarse solos.

7 El fenómeno del pelagianismo denunciado por Francisco tiene una dinámica particular en el campo socio político a la que, desde mi juicio, se debe prestar atención. La acentuación de la salvación del individuo no pivotea sobre los parámetros teóricos liberales de concebir al individuo, aunque se confunda con ellos en la práctica. La búsqueda de una salvación del individuo se hace a través de la voluntad que requiere un rígido cumplimiento de los mandamientos. Para que el individuo pueda acceder cumplir con ellos es necesario una moral individual clara (fundamentalmente centrada en aspectos que puedan ser medidos por cada individuo, como el sexual). Para sustentar esta moral clara se requiere claridad también doctrinal. Esta actitud favorece discursos duros afines a ciertos grupos de derecha en sintonía con el capitalismo salvaje. No es de extrañar que ciertas teologías de la prosperidad a las que podríamos enrollar en esta corriente se sientan cómodas con discursos como los de Trump o Bolsonaro, desconfiando de las propuestas de Francisco.

La conciencia de la hermandad por pertenencia a una misma humanidad y la llamada a hacernos hermanos nos interpela a crear comunidad. El individualismo actual focaliza la satisfacción de las propias necesidades en un inmediatez casi total. La construcción de comunidad, la apuesta por una alegría que va más allá de una satisfacción inmediata y que se logra mediante el esfuerzo paciente por crear comunidad es algo que se ha tornado casi utopía en la cultura individualista que vivimos.

No se puede llevar realmente a cabo un encuentro con el otro sin prohibirse desarrollos personales que quizás no sean malos en sí mismos, pero que impedirían la realización de un “nosotros” y la acción que este nosotros debe realizar (Lafont, Ghislain 2008, p.119-120).

Sabernos parte de un todo más amplio, asumir los costos de la fatiga de crear comunidad, de establecer lazos, de desgastarse por el bien común no aparece en las expectativas vitales de muchos de nuestros contemporáneos. El cristianismo, sin embargo, vive entrañablemente unido a esta dimensión, aunque los procesos de individuación de las conciencias en amplios niveles vayan minando esa dimensión comunitaria contribuyendo cada vez más a una percepción individualista de la fe y a un intimismo religioso que se traduce en una apatía, cuando no un desinterés, de la necesidad de crear comunidad.

En la propuesta de *Fratelli Tutti*, la amistad social se convierte en ese espacio inmediato de construcción de vínculos que posibilitan la vida comunitaria. Lugar para múltiples experiencias donde la cercanía y el encuentro con el otro se convierte en posibilidad de solidaridad concreta; aun cuando Francisco es consciente del riesgo que las pequeñas comunidades tienen de encerrarse en sí mismas.

Hermandad y amistad social son dos categorías que Francisco concibe en tensión y las vincula de modo magistral a la oposición más basililar: universal/local. Así como es necesario evitar el extremo de un universalismo abstracto y globalizado; es también necesario evitar los localismos comunitarios “condenados a repetir siempre lo mismo,

incapaces de dejarse interpelar por el diferente” (cf. *FT* 142). De modo análogo, el planteo de una hermandad universal puede ser solamente un eslogan abstracto sin carne que conlleve a una vida sin compromiso concreto con la realidad concreta del que está al lado, una suerte de versión humanista del gnosticismo denunciado en *Gaudete et Exultate* del que ya hemos hablado.

Por otro lado, una amistad social que se encierra en los límites de lo conocido conlleva fácilmente al gueto y al exclusivismo al fomentar vínculos sólo con aquellos con quienes comparto ideas, raza, cultura, religión o nación. Esa forma de entender los vínculos puede llevar a los nacionalismos acérrimos y a los totalitarismos, realidades que exaltan la unión entre los de la misma comunidad conservada mediante la voluntad de pureza en normas y tradiciones identitarias.⁸

No debería sorprendernos que distintos modos de entender los vínculos humanos (que incluyen los vínculos con Dios) conlleve a modos de entender la sociedad, la política y la espiritualidad de modos análogos. Hermandad universal como horizonte siempre abierto y amistad social concreta que se constituye en los múltiples *nosotros* locales, barriales dirá de modo expreso en el número 152. En esa tensión siempre abierta y fecunda se inserta el desafío testimonial que Francisco quiere provocar en la comunidad cristiana.

Contra una filosofía de la totalidad basada en el modelo esférico, Francisco arriesga el modelo poliédrico:

No es ni la esfera global que anula ni la parcialidad aislada que esteriliza, es el poliedro, donde al mismo tiempo que cada uno es respetado en su valor, el todo es más que la parte, y también es más que la mera suma de ellas (*FT* 145).

Inmediatamente Francisco señala que el modelo poliédrico ofrece oportunidad a todos, especialmente a los pobres y a los débiles que son justamente los que no deben ser reducidos desde miradas globalizantes, sino que deben ser acogidos en su realidad cultural que

8 Cf. nota anterior sobre el pelagianismo.

enriquece y plenifica. El modelo del poliedro pretende salvaguardar lo mejor de cada uno tanto en el ámbito social como eclesial.

En una sociedad agrietada y con dificultades para conseguir el consenso, la inclusión de los débiles y la paz social, la sinodalidad que Francisco propone como forma de vida de la Iglesia puede ser un aporte para el mundo. La sinodalidad como práctica eclesial que garantiza la inclusión de las periferias y que genera procesos de discernimiento comunitarios y de toma de decisiones participativos puede ser un ejercicio concreto de forma de vida eclesial a tener en cuenta en tiempos de crisis de representatividad de las instituciones y de participación en los sistemas democráticos contemporáneos.

Francisco cierra el discurso con ocasión de los cincuenta años de la institución del sínodo de los obispos justamente con este anhelo con el que cierro yo también estas líneas:

Como Iglesia que camina junto a los hombres, participe de las dificultades de la historia, cultivamos el sueño de que el redescubrimiento de la dignidad inviolable de los pueblos y de la función de servicio de la autoridad podrán ayudar a la sociedad civil a edificarse en la justicia y la fraternidad, fomentando un mundo más bello y más digno del hombre para las generaciones que vendrán después de nosotros (Francisco, 2015).

BIBLIOGRAFÍA

Cavanaugh, William (2007), *Imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada.

Cuda, Emilce (2013), “El principio liberal de igualdad no es de origen cristiano”, en *Anacronismo e irrupción*, Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna, Vol 3, Nº 5, 11-37

Cuda, Emilce (2016), *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Manantial, Buenos Aires.

Francisco (2013), *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium* (EG), http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

_____ (2015), “Discurso con ocasión de los 50 años de la institución del sínodo de los obispos”, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftn10

_____ (2018), *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate* (GE), http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html

_____ (2020), “Homilía en el momento extraordinario de oración en tiempo de pandemia”, http://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html

_____ (2020), *Carta encíclica Fratelli Tutti* (FT), http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Galli, Carlos (2006), “Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en ‘del preconcilio a la Conferencia de Puebla’ (1956-1981)”, en Azcuy, Virginia; Galli, Carlos y González, Marcelo, *Escritos teológico pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, Agape, Buenos Aires, 867-924.

Lafont, Ghislain (2008), *La sabiduría y la profecía; modelos teológicos*, Sígueme, Salamanca.

Leclerc, Eloi (2006), *Francisco de Asís, un hombre nuevo para una sociedad nueva o el retorno al Evangelio*, Sígueme, Salamanca.

Morra, Stella (2018), “Un pueblo fiel entre los pueblos: elementos de eclesiología fundamental”, en Tenace, Michelina (ed), *Del clavo a la clave. La teología fundamental del Papa Francisco*, BAC, Madrid, 53-63.

_____ (2019), *Dios no se cansa. La misericordia como forma eclesial*, Agape, Buenos Aires.

Scannone, Juan Carlos (2017), *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Sal Terrae, Cantabria.

Steeves, Nicolas (2016), *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Cerf, Paris.

_____ (2018), “La teología imaginativa de un Papa

imaginativo”, en Tenace, Michelina (ed), *Del clavo a la clave. La teología fundamental del Papa Francisco*, BAC, Madrid, 77-87.

Theobald, Christoph (2015), “Mistica della fraternità, lo stile della Chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato”, en *Il Regno*, N° 9, 581-588.

EL DIOS DEL PUEBLO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Peter Casarella

La pandemia es una aflicción social multidimensional. La pandemia hace una radiografía de las fragilidades y vulnerabilidades que ya existían en el pueblo de Dios antes del coronavirus. Para sanar el cuerpo del pueblo y recuperar su planteamiento en el Dios del pueblo, tenemos que examinar todas las dimensiones de la aflicción y preparar un diagnóstico de la maldad.

SALUD PÚBLICA Y SEGURIDAD NACIONAL

La idolatría del Estado frena la curación del cuerpo y del alma. En tiempos de pandemia, ciertos líderes ignoran el impacto fatal de la pandemia para fomentar el poder de los privilegiados. Sin negar el papel del Estado y el apoyo justo y necesario del Estado para la salud pública, la causa de justicia debe dar un freno a la exacerbación del estado de excepción en el nombre de una recuperación económica rápida. La recuperación justa de la sociedad presupone no solo la sanación de todos los cuerpos de los miembros de la sociedad, incluso los cuerpos de los marginados, pero la sanación del sistema socioeconómico que actualmente nos aflige. Ya en los años '70 José Comblin

demonstró la incompatibilidad entre la cristiandad y la ideología de la seguridad nacional (Comblin, José, 1978). Hoy el problema no es la dictadura militar como tal sino la opresión del cuerpo del marginado por defensa inhumana de la libertad del mercado global. Como dice el Papa Francisco en *Laudato Si'*: “Es la misma lógica del «usa y tira», que genera tantos residuos sólo por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita. Entonces no podemos pensar que los proyectos políticos o la fuerza de la ley serán suficientes para evitar los comportamientos que afectan al ambiente, porque, cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar.” (LS 123).¹ En los Estados Unidos, por ejemplo, los cuerpos de los latinos, que no tienen recurso o ayuda para cuidar a los niños que deben hacer la escuela en casa, o los de los afroamericanos, que son perseguidos por la policía a causa de su identidad racial, son desechables en frente de la precariedad de la bolsa de valores. La excepcionalidad exacerbada del estado posibilita una ideología de la muerte. La enfermedad de coronavirus es meramente una nueva oportunidad para solidificar los instrumentos ideológicos de la muerte. La oposición de un progresismo asistencial propone un paradigma tecnocrático que se enfoca solamente en el descubrimiento de una vacuna y la sanación del cuerpo de la más reciente infección. Desafortunadamente, el cuerpo social puede hacerse un cadáver también con el descubrimiento y diseminación de una vacuna. Dentro de esta pandemia ideológica con caras diversas el teólogo debe promover un modelo del arte de medicina que promueve el acceso universal a la salud pública y busca una nueva identidad no ideológica para sanar las heridas que se esconden en la sociedad.

SOPLOS DEL ESPÍRITU

La cuestión de Dios no es entonces un lujo para liberar brevemente a los privilegiados de la mortalidad de la pandemia. La cuestión de Dios es una oportunidad para desenmascarar la prepotencia fraudulenta

1 *Laudato Si'* 123.

del estado de excepción y no solamente a causa de una cierta funcionalidad anti-ideológica. La búsqueda de huellas de la Trinidad (*vestigia Trinitatis*) debe realizarse a través de la alteridad anadialéctica de Dios (Scannone, Juan Carlos, 2005, p.220). La anadialéctica divina no es una fusión del camino de la analogía, defendido por la escuela tomista, y el camino dialéctico y reflexivo abierto después de Hegel. Según Juan Carlos Scannone es un lenguaje simbólico del misterio de Dios que reconoce el momento dentro de la lógica de la analogía que transgredir y pasar más allá del mero uso metafórico de la palabra teológica (Scannone, Juan Carlos, 2005, p.200). La alteridad divina no es entonces una mera quimera. El encuentro con Dios nos presenta en varios lugares y en sitios diversos, pero el privilegiar del traspaso de Dios a causa de la sanación de los cuerpos de los marginados desvela su presencia encarnada en nuestro medio.

¿Podemos hablar sin reserva de la autocomunicación del Amor trinitario durante una pandemia? ¿Quizá el camino más sano se revela por enfocarnos en el sufrimiento de los inocentes, como nos ha mostrado genialmente Gustavo Gutiérrez en su libro *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente?* (Gutiérrez, Gustavo, 1986) Gutiérrez pone de relieve la figura bíblica de Job como un inocente que sufre y cuestiona la presencia de Dios. Job muestra solidaridad con los pobres no solamente a causa de su inocencia, sino también en su solidaridad con los marginados: “No obstante, no levanté mi mano contra el pobre, cuando en su infortunio clamaba a mí. ¿No lloré con el oprimido, no tuve compasión del pobre?” (Job 30,24-25.) Más que compasión, Job indaga el misterio de Dios. En el perfil de Gutiérrez, Job nos enseña los límites de la religión interesada frente a la gratuidad del don de Amor comunicado por la voluntad divina (Gutiérrez, Gustavo, 1986, p.39-43). Según Gutiérrez la Sagrada Escritura es nuestra radiografía, y en este caso la palabra de Dios desvela el elitismo que condena al pobre inocente a un ciclo de violencia e injusticia. La ficción universal del mérito del sufrimiento del pobre inocente de la parte de Dios se alimenta de la religión interesada. Las élites pretenden ser las que vigilan el lenguaje de la gracia, pero el diagnóstico de Job es totalmente opuesto a la hegemonía de su elitismo teológico. Job es el profeta de

una nueva religión desinteresada y asimismo el pionero del lenguaje auténtico de la gratuidad del Amor divino.

¿Dónde se encuentran soplos del Espíritu que facilitan la sanación del cuerpo y del alma? Hay que evitar el populismo nacionalista y el progresismo asistencial como desvíos claramente peligrosos. En torno al modelo de la Iglesia en tiempos de pandemia, también hay que evitar un pueblo en el camino de liberación sin la búsqueda de huellas de la comunión trinitaria que solidifican de solidaridad y un icono trinitario en la comunión sin la opción preferencial por los pobres y otras víctimas de la pandemia y asimismo el liderazgo de los laicos. La fracción del pan en la celebración eucarística puede ser un símbolo de la vulnerabilidad actual tanto de la sociedad como de la iglesia. Los santos en este caso son los miembros de la profesión médica que encuentra su propia vulnerabilidad cada vez que entran en el edificio del hospital o en el campo de hospital. Los profetas son los que denuncian el racismo sistémico y buscan una nueva forma de seguridad y justicia restaurativa que sane nuestra sociedad.

HACIA UN SANO PUEBLO, FIEL DE DIOS

El Concilio Vaticano II nos recordó del camino universal de la santidad y este tema mantiene su actualidad en tiempos de pandemia, como hemos mostrado en el caso de los obreros de salud pública.² Pero aún más destacable sería la sanidad del pueblo de Dios, que abraza las dimensiones de las lástimas y aflicciones que impiden sanidad mental y espiritual. En los EEUU 29% de las casas hispanas con niños han comprobado tres o más sufrimientos (o sea, hospitalización de por lo menos una persona, una muerte, o la pérdida de un empleo) durante la pandemia. Es casi doble el porcentaje de la cifra en casas asiáticas o anglosajonas (Padilla y Tomson, 2021).³ En ciertos casos

2 Véase. VI, P. P. (1964). *Lumen gentium* , 3.

3 Véase, Christina M. Padilla y Dana Tomson (2021), "More than One in Four Latino and Black Households with Children Are Experiencing Three or More Hardships during Covid-19", *Child Trends*, Jan. 21 <https://www.childtrends.org/publications/more-than-one-in-four-latino-and-black-households-with-children-are-experiencing-three-or-more-hardships-during-covid-19>.

la presencia de los niños en las casas después de la suspensión de escuelas públicas en persona ha aumentado el buen vivir de la familia. Pero hay muchos otros casos en los cuales la pérdida del empleo ha aumentado la incidencia de depresión. Las consecuencias a lo largo plazo de la pandemia en torno a la salud mental del pueblo hispano son imposibles de calcular. Pero ya sabemos y hemos experimentado varias formas de abandono –el abandono de la eucaristía, el abandono del encuentro personal, y el abandono de la estabilidad de la vida educacional y familiar–. No es suficiente calcular el daño de la pandemia solamente en el número de personas muertas y los riesgos económicos en torno a las fluctuaciones en la bolsa de Wall Street.

Lamentablemente, el daño más permanente se encontrará en la salud mental y espiritual del pueblo de Dios. Mi hijo mayor está en la séptima de una primaria católica en Durham en el estado de Carolina del Norte. Cada día cuando los recojo de la escuela, veo a los chicos y chicas del Kindergarten con máscaras. Un año en la escuela con una máscara deja una vulnerabilidad que durará varios años. Va más allá de la alienación de los abuelos, un hecho triste en sí mismo porque impide la comunicación intergeneracional también con consecuencias para el futuro. En vez de crecer en la confianza de comunicarse con los adultos y con los amigos del Kindergarten, son por razones muy sanas y necesarias sometidos a un régimen del control de la autocomunicación. Me pregunto si la situación con los adultos es categóricamente distinta. ¿Cuántos años necesitaremos para llegar a un pueblo sano y capaz de comunicarse uno al otro?

LA SANACIÓN DE LA MEMORIA Y LA RESIEMBRA DE UNA PANDEMIA DE ESPERANZA

El último punto tiene que ver con la sanación de la memoria. La sanación de la memoria no es de ninguna manera la limpieza de la historia o el olvido de las heridas del pasado. La sanación de la memoria es personal, familiar, y social. Es un momento de *kairós* o tiempo oportuno para enfrentar las huellas de una epistemología colonizadora en el medio de la pandemia. San Juan de la Cruz en su tratado místico *La Llama de Amor Vivo* nos recuerda del proceso de cauterización que

ayuda en la sanación del alma en busca del Espíritu. Por lo tanto, hay que cauterizar las heridas de la historia. Las protestas en los Estados Unidos de Black Lives Matter son un buen ejemplo de esta cauterización, pero hay otras voces y formas de sanación pública que llevan la misma importancia para nuestra historia y nuestro habitar común en la tierra (el llamado ‘buen vivir’) aunque no son divulgadas en la prensa con la misma intensidad (Segura, Olga Marina, 2020).

El regreso a la situación pre-pandemia sería en cierto modo ideal pero también inalcanzable. La pandemia es ahora por lo bien o por lo mal una característica de una generación con ciertas semejanzas a la generación de la pandemia de gripe de 1918. La destrucción de la vida es comparable con la pandemia de 1918. En epidemiología numérica hay que distinguir los dos fenómenos, pero no en el resultado cualitativo.⁴ Ahora no es posible destruir la radiografía que ya tenemos en la mano. El desenmascarar de las vulnerabilidades de nuestro mundo se realiza a través de la política de la pandemia actual. Es una verdadera caja de Pandora. Otras heridas del pasado que no salen en la epidemiología de Covid-19 emergen. Nuestras relaciones con el otro ahora se quedan bajo sospecha. La lógica y ontología de las relaciones sociales que predica Papa Francisco se hacen sospechosas a causa de la despersonalización de relaciones sociales bajo de la pandemia. (Francisco, 2020, p.152). Hay que rescatar la cultura del encuentro con un remedio que promueve la sanación de la humanidad. La cultura del encuentro va más allá que la terminación de encuentros virtuales y digitales. Con la rápida introducción al nivel masivo de la tecnología de Zoom y otros recursos parecidos, muchas instituciones educacionales han acelerado el progreso de la digitalización de la enseñanza.

4 La pandemia de 1918 resultó globalmente en aproximadamente 50 millón de muertos. Hasta ahora solo hay 2,9 millón de muertos a causa de Covid-19. La comparación directa no se extiende entonces a la cifra de mortalidad como tal. La vulnerabilidad de los ancianos es sin embargo una característica destacable de Covid-19. La muerte de una abuelita por Covid-19 conduce entre otras cosas a la censura del pasado familiar y daña la transmisión intergeneracional de la fe.

Papa Francisco hizo la sugerencia de proponer una pandemia de esperanza para inocularnos de la enfermedad del coronavirus. Esta esperanza saldría de una acción comunitaria de parte del Estado y de la Iglesia. Pero el tiempo para actuar también ofrece la oportunidad de revitalizar la categoría histórica y mítica de ser un pueblo.⁵ Papa Francisco pretende que la fraternidad es la nueva frontera de nuestro mundo globalizante (Francisco, 2020, p.108). En el mundo post-Covid, dice el Papa, ni la tecnocracia ni el populismo bastará. Sólo una política arraigada en el pueblo podrá cambiar y mejorar nuestro futuro. (Francisco, 2020, p.113).

El Papa reconoce que el populismo nacionalista de la derecha que emergió en distintos países puede ser un refugio para las víctimas de la globalización económica (Francisco, 2020, p.117-118). Pero justamente la protesta de este pueblo verdaderamente abandonado es una protesta contra la globalización de la indiferencia. Los políticos populistas manipulan estas ansiedades profundas del pueblo para ganar poder (Francisco, 2020, p.118). La exclusión de personas de naciones árabes a causa de su fe es entonces una ofensa contra el amor de Dios por todos los pueblos (Francisco, 2020, p.119). El Papa concluye su nuevo libro sobre la pandemia con estas palabras del poeta y actor cubano desde Miami Alexis Valdés:

Cuando la tormenta pase
te pido Dios, apenado,
que nos devuelvas mejores,
como nos habías soñado (Valdés, Alexis, 2020).

El sueño de Dios imaginado por Valdés es la antítesis de un proyecto Prometeano y tecnocrático de la modernidad. Es el resultado de un nuevo proceso de discernimiento del pueblo entero de Dios.

5 Véase Papa Francisco (2020), y Alberto Julián Pérez (2010), "Rodolfo Kusch y su Crítica a la Razón occidental", *Mitológicas* XXV, no. (2010):27-38. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14615247002>.

La facilitación del diálogo a través de los llamados poetas sociales ayudará en este proceso (Francisco, 2020, p.120). Los poetas sociales según Papa Francisco son los obreros y organizadores de los movimientos populares. El campo de la acción es el escritorio donde crean la poesía de la vida. Su compromiso con los marginados retome un ritmo de la vida que ofrece una oferta de integración a las personas perdidas en las periferias. Es otro ritmo que lo que domina el discurso político de hoy. Estas personas componen la misma poesía que encontramos en las parábolas de los evangelios. Esta nueva teo-poética nos ofrece un himno muy terrenal pero arraigado en la visión del Amor eterno de Dios. Según Edith Stein, dice el Papa Francisco, los momentos más decisivos en la historia son co-determinados por personas cuyos nombres no se encuentran en ningún libro de la historia (Francisco, 2020, p.137). ¡Qué vivan los poetas sociales en nuestro mundo de hoy porque engendran la posibilidad de una verdadera pandemia de esperanza!

BIBLIOGRAFÍA

Comblin, José (1978), *El poder militar en América Latina. La ideología de la Seguridad Nacional*, Sal Terrae, Salamanca.

Francis, Pope, & Ivereigh, Austen (2020), *Let us Dream: The Path to a Better Future*, Simon and Schuster.

Francesco, Papa (2020), *Fratelli Tutti*, Le vie della Cristianità.

Francis, Pope (2015), *Laudato Si'*, Vatican Press, Vatican City, May, 24, w2.

Gutiérrez, Gustavo (1986), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca.

Padilla, Christina M., y Tomson, Dona (2021), "More than One in Four Latino and Black Households with Children Are Experiencing Three or More Hardships during Covid-19," *Child Trends*, Jan. 21, <https://www.childtrends.org/publications/more-than-one-in-four-latino-and-black-households-with-children-are-experiencing-three-or-more-hardships-during-covid-19>.

Segura Olga, Marina (2021), *Birth of A Movement: Black Lives Matter and the Catholic Church*. Orbis, Maryknoll, New York.

Scannone Juan Carlos (2005), *Religión y nuevo Pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona: Anthropos, 220.

VI, P. P. (1964), *Lumen gentium*, 3, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_

Valdés, Alexis (2020), *Esperanza* [internet]. Miami: Alexis Valdes Real.

DEMOCRACIA RADICAL Y EL PRINCIPIO POLÉMICO DE LA TEOLOGÍA

Nicolás Panotto

Sabemos muy bien que la relación entre religión y política dista de ser un fenómeno homogéneo y unidireccional. Existen diversos modos en que dicho vínculo se gesta, según los contextos, las demandas y las historias. Esto no solo habla de cómo difieren los sujetos que forman parte de esta relación –más aún teniendo en cuenta las complejidades hacia dentro del campo religioso–, sino también sobre las dinámicas que asume dicha relación, según objetivos, modos de articulación institucional, densificaciones sociales, grados de conflictividad política, y varios factores más. Cuando hablamos, entonces, de religión y política, no habrá una única manera de delimitar la frontera entre estas figuras, sino que habrá tantas formas posibles como tipos de coyunturas particulares. Por ello, como destaca Elizabeth Shakam Hurd (2017), el vínculo religión-política debe ser siempre *contextualizado, historizado y politizado*, para no caer en miradas y lecturas arbitrarias.

Esta dinámica multifacética de la relación religión-política da cuenta también de la diversidad de tipos de institucionalización que conforman el seno del mundo religioso con relación a los modos de

incidencia en el espacio público. Hoy, hablar de la dimensión política de la “religión” o de la “iglesia” como un todo en términos de intencionalidad o identificación, sería caer en un arriesgado reduccionismo. Por eso, nuevamente, la precisión con respecto al tipo de vínculo entre religión y política también nos debe llevar a identificar las diversas dinámicas institucionales que se asumen según el escenario, especialmente con respecto a los agentes en cuestión.

Dar cuenta de ello también nos llevará a precisar los modos en que “lo político” como significativo es asumido, tanto con respecto al campo religioso como, especialmente, del espacio público. Por ejemplo, si hablamos de las dinámicas políticas dentro de una iglesia local, los desplazamientos y enfoques que encontremos serán mucho más fluidos, ambivalentes, diversos, hasta antagónicos. Es muy difícil –por no decir imposible– sostener que dentro de una iglesia local todos y todas responden a una misma ideología. Pero los procesos se acotan aún más si hablamos de cuerpos de pastores denominacionales o fraternidades pastorales territoriales, donde la performance pública conlleva consensuar posicionamientos más específicos en vistas de lograr una estrategia de visibilización y legitimización social o institucional. Esto inclusive se delimita aún más cuando observamos organizaciones basadas en la fe o lo que podríamos denominar como corporaciones o redes políticas religiosas (Panotto, Nicolas, 2020), que actúan con una agenda estratégica y asumir una posición más concreta dentro de los antagonismos históricos y disputas de sentido ya presentes dentro de la sociedad civil o el espectro político burocrático.

Estos procesos forman parte de un conjunto de transformaciones en el propio escenario político, tanto regional como global. En América Latina –y más particularmente el Cono Sur–, la crisis en los procesos de afianzamiento democrático post dictadura y las falencias en torno al establecimiento del Estado, ha provocado un viraje de los modos de reapropiación de lo político, especialmente como un significativo asumido por la sociedad, y expresado en una diversidad de sujetos –sean movimientos sociales, redes, organizaciones políticas no partidarias, etc.–, cuya presencia ha desplazado el umbral en términos de quién ejerce el poder para alcanzar transformaciones concretas:

ya no es sólo el Estado o el Partido, sino un innumerable conjunto de agentes que presionan los sentidos políticos hegemónicos.

De aquí podemos inferir que los procesos de transformación mencionados sobre los modos de incidencia pública religiosa, es también una respuesta a la pluralización de mecanismos de representación en el propio seno de la sociedad civil y la institucionalidad política. Sabemos que lo religioso siempre tuvo un lugar fundamental en la dinámica sociopolítica latinoamericana, pero estos movimientos dan cuenta de una especificidad que Joanildo Burity (2016) denomina como *procesos de minoritización*, es decir, un conjunto de prácticas micro que dan cuenta de cómo lo religioso traza su lugar público, no a partir de una voz unívoca y estructurada, sino desde la diseminación en agentes, discursos, experiencias y expresiones, que desde su particularidad identitaria ingresan al espacio social para promover marcos de articulación con otros actores e inclusive, para disputar el sentido de legitimidad frente a otros sujetos religiosos con posicionamientos antagónicos. Valga acentuar que dicha dinámica dista de ser ubicada únicamente en polarizaciones o universos simbólicos dicotómicos; más bien, hablamos de la minoritización como un conjunto heterogéneo y complejamente variado de identificaciones, tanto de los propios sujetos como de las comunidades eclesiales, organizaciones, movimientos, etc.

Es aquí donde nos hacemos las siguientes preguntas: ¿de qué manera estos procesos hablan de las transformaciones sobre la comprensión de los mecanismos democráticos y cómo podemos pensar –en este caso, teológicamente– el lugar de los sectores religiosos como promotores que enriquecen un saludable ambiente democrático, en medio del complejo y heterogéneo mundo de la sociedad civil?

RADICALIZAR LA DEMOCRACIA

La noción de *democracia radical* promovida (aunque no creada) por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) nos puede ayudar. Ese concepto tiene dos objetivos fundamentales: 1) redefinir la distinción entre de lo público y político, y 2) proyectar las matrices inherentes a los procesos democráticos a la luz de los escenarios de

mutación y multiplicación de las identificaciones y subjetividades políticas en la sociedad.

Con respecto al primer objetivo, lo público no se entendería simplemente como un espacio de gestión o administración apoderado por una “clase política”, sino que imprime un locus de encuentro entre diversos agentes sociales que disputan por el sentido de “lo común”. Esto significa que lo público no es una plataforma burocrática (como puede ser el Estado) sino un espacio hermenéutico que puede irrumpir en distintos lugares y espacios (desde una escuela hasta una iglesia o las mismas calles), en el cual se exponen las diversas visiones que existen sobre alguna demanda particular que irrumpe desde “lo común”, como una comprensión que es constantemente revisitada desde las distintas miradas que constituyen a un grupo. Por esta razón, lo público es, sobre todo, un espacio de disputa interpretativa.

Lo político, entonces, tampoco es una tarea en manos de un sector específico de la sociedad sino que representa una dimensión constitutiva de todo grupo en su plenitud, lo cual se trasluce en los procesos de diálogo, intercambio y disputa de sentido por entender y definir tanto su identidad como los procesos que constituyen su espacialidad, necesidades, demandas y modos de convivencia. Por ello, el epicentro de la política no es la batalla o competencia entre expresiones particulares para legitimar su trinchera ideológica. Más bien, todas las expresiones políticas que forman parte de un segmento social reaccionan frente a la atención y enunciación de las demandas que emergen, a las cuales responden desde su especificidad (identitaria, simbólica, institucional, discursiva) para intentar darle un cauce desde consensos mínimos logrados con el resto de las visiones existentes. En otros términos, las diversas perspectivas políticas y ideológicas que componen un espacio público disputan la legitimidad no por la simple competencia antagonica amigo/enemigo, sino desde la lógica adversarial que se gesta a partir de la búsqueda de consensos transitorios para atender a las demandas particulares, sea en términos de políticas sociales, políticas públicas o instancias de reconocimiento identitario, cultural o jurídico.

Para comprender, entonces, la relación entre lo público, lo político, las demandas y la democracia, hay que partir de dos puntos fundamentales. Primero, que la comprensión de la relación entre estos elementos nace desde el sentido de identidad, agencia, subjetividad e identificación, con la pluralidad de expresiones y articulaciones que ello conlleva, como punto de partida para articular su relación. Y segundo, que todo sentido político es siempre puesto en disputa. Los mismos elementos que se comprenden como “universales”, son dables a ser revisados y resignificados a partir de las dinámicas hermenéuticas que se gestan en el espacio público. Por ello, nadie puede arrogarse poseer o encarnar los principios absolutos de la convivencia social; todos ellos lograrán un marco de extensión a la luz del consenso y articulación que logren, aunque ese mismo consenso inscribe su propia transitoriedad, es decir, su exposición a la posibilidad de ser resignificado constantemente.

En relación con el segundo objetivo a destacar en este debate –es decir, sobre las redefiniciones de lo democrático a partir de las mutaciones que se han dado lugar en las últimas décadas–, los y las pensadores en torno a la democracia radical, suelen comenzar alegando contra algunos reduccionismos y esencialismos propios del pensamiento político moderno, o más concretamente su vertiente liberal, el cual persiste de forma monolítica dentro de la reflexión política actual, a pesar de que las contingencias exceden su ya caducas predicciones. Uno de los elementos más cuestionados es la impronta racionalista y técnico-instrumental que suelen sostener estas posturas, reflejadas, por ejemplo, en concepciones de lo político como “situación original bajo el velo de la ignorancia” (Rawls, John) o la “situación ideal de comunicación” (Habermas, Jürgen). No es un cuestionamiento al uso de la razón o a la importancia del debate argumentativo, sino más bien al sobre-dimensionamiento de la eficacia que se deposita sobre la posibilidad de alcanzar plataformas consensuadas de sentido y práctica, que son alcanzadas casi sin conflicto y que en algunos casos adquieren un manto metafísico, que deja de lado el impacto que tiene la diversidad de prácticas, discursos y disensos presentes en el locus donde opera. De esta manera, algunas agendas políticas obtienen una

especie de condición ontológica que sobrepasa las particularidades identitarias, y con ello las inherentes tensiones que forman parte de cualquier construcción de lo social. Es una política pensada desde cierta abstracción universalista, muy común dentro del proyecto de la modernidad eurocéntrica e ilustrada, que nace de una concepción de lo social carente de rostros, de relaciones, de desencuentros, y por momentos de dinámicas de poder.

La democracia radical, entonces, abre de alguna manera una discusión frente a ciertos mitos que han impregnado el discurso democrático moderno (o al menos de ciertas inferencias que nacieron de él y que se han instalado como sentido común): el mito del Estado perfecto y autosuficiente, el mito del “pueblo” como agente homogéneo, el mito del consenso racional y pacífico sin conflictos, y el mito de la autosuficiencia de la administración de la clase política profesionalizada y tecnificada.

Sin embargo, la democracia radical no pretende ser algo contrario a lo que entiende como democracia liberal o moderna. Más bien, busca redefinirla a partir de la radicalización de algunos de sus presupuestos –como es la idea de libertad y particularización, más que individualidad–, pero sobre todas las cosas poniendo sobre la mesa el impacto hermenéutico que traen consigo la inscripción de estos elementos dentro de las dinámicas sociales cotidianas, a saber, el conflicto de interpretaciones y las tensiones antagónicas entre las partes que forman el espacio público. En palabras de Chantal Mouffe:

Precisamente es sobre estos elementos que la democracia liberal –entendida desde sus diversas denominaciones: democracia constitucional, democracia representativa, democracia parlamentaria, democracia moderna–, no implica sólo la aplicación de un modelo o de un conjunto de transformaciones en la esfera empírica, sino más bien un reordenamiento simbólico de cómo se comprenden las relaciones sociales. Es decir, qué lugar ocupan los sentidos de conflicto y división, de libertad individual, de igualdad, de búsqueda de consensos, entre otros (Mouffe, Chantal, 2012, p.36).

En otros términos, hablar de democracia radical no significa el desarrollo de un modelo o esquema institucional particulares de deliberación o administración de lo político, en contraposición de los esquemas hegemónicos. Más bien, es una propuesta que pretende destacar el impacto de los procesos constantes de resignificación identitaria presentes en la sociedad sobre dichos proyectos y sobre los valores socio-antropológicos que los sostienen, y que las cosmovisiones modernas han tradicionalmente promovido casi de forma indiscutible, como son las comprensiones de individualidad, derecho, libertad, inalienabilidad, entre otros.

Esto es lo que Mouffe denomina como *la paradoja democrática*. En la modernidad no sólo se produce una torsión sobre lo que se entendía como “el vacío del poder” (es decir, la crítica a la soberanía teológico-política de la autoridad) sino también una distinción entre dos aspectos fundantes: por un lado, la democracia como forma de gobierno (la soberanía del pueblo), y por otro, la democracia como un marco simbólico a partir de la cual se ejercía dicha democracia.

Aquí es importante poner el acento: la democracia radical cimenta su propuesta en el impacto que producen los procesos de corrimiento, tensión y desplazamiento promovidos por los agentes sociales en su diversidad constitutiva, sobre los mecanismos institucionales consensuados para la convivencia política. En este caso -sólo por dar un ejemplo- el valor de la libertad no es descartado como principio por el solo hecho de ser una bandera moderna, sino más bien es cuestionado en su concepción individualista y posesiva, típicos del neoliberalismo expresado como una matriz socio-económica, política, moral y cultural. La libertad, más bien, es entendida como un campo donde las fronteras que entrecruzan las condiciones del espacio cívico son renegociadas y repensadas desde su diversidad constitutiva, en sus dimensiones personales y grupales, individuales y colectivas. Esto significa, entonces, que no se propone abandonar el terreno democrático por sus errores o límites históricos y coyunturales, sino, por el contrario, debemos expandir su campo de alcance, especialmente la multiplicación de instancias de diálogo, confrontación y tensión hegemónica entre sociedad civil y Estado, en torno a las ideas y demandas que lo habitan.

El concepto de democracia radical pretende, inclusive, mantener vivos los presupuestos críticos que subyacen sobre los pensamientos emancipatorios o liberadores, advirtiendo el peligro de caer en abstracciones o modelos universalizados, en la misma dirección que los modelos liberales, modernos y eurocéntricos. Significa mantener activa la producción constante de una ruptura epistémica sobre los saberes y prácticas hegemónicas, y la comprensión de lo social desde la escisión constitutiva que nace desde las fuerzas en pugna, sean productivas, culturales o políticas. En esta dirección, significantes como “el pueblo”, “lo popular”, entre otros, pueden germinar como exclamaciones reapropiadas desde los extremos más disímiles, tanto como herramienta para la legitimización de los espacios de poder, como para movilizar un cuestionamiento frente a lo que se entiende como hegemónico.

Por ello, como advierten Laclau y Mouffe (2006, p.212), la radicalización democrática no significa la implantación de un esquema particular sino el establecimiento de un terreno de disputa de sentido en el cual operan los deslizamientos que nacen de las disímiles opciones presenten en todo grupo social, que buscan no sólo establecer un cuestionamiento frente a una demanda sino también legitimar su lugar de enunciación. La democracia establece un escenario, pero no marca una sola “dirección” en términos de representación simbólica o prácticas institucionales. Las expresiones asociativas que se gestan en un ejercicio democrático, especialmente para la concreción de un contexto de gobernabilidad, encuentran límite en su propio fundamento, es decir, en la ineludible dimensión política de la presión popular. Es por ello por lo que la democracia contiene un elemento de exceso inherente, que la supera y pone en jaque su propia estabilidad. Como dice Jacques Rancière, “la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado” (Rancière, Jacques, 2007, p.74).

Desde una perspectiva hermenéutica, la democracia radical asume como irresoluble la tensión entre el consenso como establecimiento de ciertos principios mínimos, y el disenso como la instancia

ilimitada de interpretación sobre ellos (Mouffe, Chantal, 1999, p.21). Esto no significa la imposibilidad de alcanzar consentimientos transitorios, sino asumir que todos ellos, por su condición precaria en tanto respuesta a un contexto histórico particular, pueden ser puestos entre paréntesis si la comunidad así lo demanda.

Por esta razón, la democracia sería una *interrupción singular* (Rancière, Jacques, 2010, p.126) frente al orden institucional, que pone en tensión lo universal con lo particular, lo privado con lo público, la ley y la demanda, cuestionando así los bizantinos maniqueísmos que fueron impuestos por la modernidad para delimitar instancias de administración, y así el establecimiento de fronteras de poder y legitimación. La discusión no tiene que ver tanto con la pertinencia o no del campo jurídico, de la gobernabilidad o del propio aparato estatal como campos fundamentales para una práctica democrática, sino de su instrumentalización dentro de una sociedad plural por parte de los grupos de poder. La pregunta, más bien, sería: ¿cómo se transforman dichas instancias institucionales en escenarios que den cuenta de la pluralidad de expresiones que forman parte de la sociedad, y por ello son dables al debate y resignificación, para que no se vuelvan en herramientas para el control de un grupo particular por sobre el todo?

Frente a esta inherente tensión, la democracia radical insiste en adentrarse a la dimensión discursiva de lo político como un modo de mantener los términos de convivencia abiertas al debate, y no caer en monopolios carente de articulaciones extensas y consensos aún más amplios. “El objetivo de una política democrática –dice Chantal Mouffe–, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática” (Mouffe, Chantal, 1999, p.24). Esto significa que luchar por un espacio democrático es procurar mantener instancias de diversificación en términos de representatividad, participación e institucionalidad, con todas las tensiones y conflictos que ello conlleva, especialmente en términos hermenéuticos.

Aquí cabe destacar la relevancia de los debates y movilizaciones que han germinado en las últimas décadas desde diversos sectores, como los grupos feministas, los y las estudiantes, la comunidad

LGBTIQ, entre tantos otros, que desde su particularidad y demanda, intentan no sólo dar cuenta de una exigencia singular, sino articularse desde su especificidad con otras demandas y otros grupos, para exigir transformaciones más amplias en términos de cosmovisión e institucionalidad políticas. Esto es lo que se denomina como *política del reconocimiento* (Fraser, Nancy, 1995). Existen ciertos cuestionamientos a este abordaje, que apuntan al supuesto sobredimensionamiento de elementos socio-culturales por sobre los económicos o estrictamente políticos. Sin embargo, las políticas del reconocimiento tienen que ver, por un lado, con la dimensión cultural que el análisis crítico tradicional ha dejado de lado (y con ello, la compleja matriz ideológica que sostiene esas prácticas, más allá de la estructura económica o administrativa), y por otro, con los diversos “rostros” y “cuerpos” reales que dan fundamento a los sistemas de opresión socio-económica y política (Fraser, Nancy y Honneth, Axel, 2003; Butler, Judith y Fraser, Nancy, 2016). En otros términos, las políticas del reconocimiento son producto de la radicalización del espacio democrático, al habilitar el campo de deliberación política con los distintos sujetos que forman parte de la diversidad constitutiva de lo social.

Es por esto que la idea de democracia radical, al menos como marco de análisis sobre los procesos políticos de la modernidad/ posmodernidad, puede ayudarnos a entender el hecho de que los diversos escenarios de movilización y conflicto social que se han gestado en la región en las últimas décadas, son precisamente originados por el desborde de la tensión producida entre los esquemas políticos institucionales (que distan de ser representativos de todas las demandas y manifestaciones de la sociedad), las desigualdades estructurales legitimadas en nombre de la propia democracia, y la reapropiación y confrontación con los idearios democráticos legitimados históricamente por parte de una ciudadanía completamente heterogénea, la cual se siente absolutamente alejada de la clase política. Es decir, la democracia radical infiere la importancia fundamental de estos acontecimientos disruptivos para el debate político, no como chivos emisarios o situaciones ad hoc, sino como elementos constitutivos de la propia democracia, cuya institucionalidad puede

caer en profundas crisis si evita darles el lugar que merecen o no crea mecanismos que canalicen dichos conflictos.

DEMOCRACIA RADICAL Y LO TEOLÓGICO COMO PRINCIPIO POLÉMICO

Aquí es importante hacernos algunas preguntas con respecto a la mutación de la participación religiosa en el espacio público, desde las claves que la idea de democracia radical nos ofrece: ¿de qué manera aportan las voces religiosas a la construcción de un espacio democrático? ¿Cómo se maneja la tensión entre la particularidad de sus demandas y la necesidad de promover vías de diálogo y encuentro agonístico con otros espacios? ¿Permiten las voces religiosas la promoción de un espacio democrático que acoja la diversidad y asuma sus inherentes tensiones?

La preocupación principal tal vez no reside en qué tipo de expresiones particulares del mundo religioso son más o menos legítimas, ya que ello sería, paradójicamente, caer en el riesgo de asumir una postura anti-democrática, que no reconozca la pluralidad del campo religioso en términos de posicionamientos ideológicos, con todas sus tensiones y antagonismos. Más bien, nuestra inquietud se orienta a cómo alimentamos un ambiente democrático desde y a pesar de las identificaciones particulares en pugna dentro del espacio público y, por ende, dentro del propio campo religioso. Por ello, no haremos un análisis sobre los tipos específicos (teológicos) que se expresan en el campo religioso (lo que merecería una investigación aparte) sino en cómo cada agente vinculado al mundo religioso entiende, desde su especificidad identitaria, su lugar dentro del escenario democrático, donde debe convivir, negociar y dialogar con otras expresiones, para lo cual debe comprender la legitimidad de los otros y la parcialidad de su propia posición, así como la de los demás.

Y es aquí donde podemos identificar uno de los puntos de discusión, precisamente, a partir del histórico debate dentro de la teología política con respecto a la democracia: *la noción de soberanía y su fundamento onto-teológico*. La “revolución democrática”, como decía Tocqueville, viene a marcar una nueva manera de entender la

sociedad, fuera del ordenamiento jerárquico y teológico medieval (aunque esa misma distinción también merece ser problematizada). Representa la “disolución de las marcas de certeza” en el poder, como decía Claude Lefort, cuando el príncipe, quien encarnaba el poder divino en la tierra, pierde su sustento metafísico. Por ello, de manera muy simplificada, podríamos decir que la democracia como concepto político moderno (sin irnos más atrás, a Grecia, por ejemplo, ya que ahí el debate debería tomar otro cauce), emerge como un traspaso de la noción de soberanía del rey o principado, hacia el pueblo, donde en dicha mutación subyace una crítica a la impronta teológica de la legitimidad política como campo fundamental. Por ello, podemos decir que la comprensión de lo democrático va de la mano de una crítica onto-teológica, como ya Carl Schmidt dejó claro.

En otros términos, un quiebre en el concepto de soberanía también incluye un quiebre con el concepto del lugar social de lo religioso a partir de esta recomposición de lo divino. No de su pérdida de soberanía, sino de su inscripción en otra lógica: ya no el lugar de una imagen divina idolatrada sino desde una teología como un marco de discusión del Pueblo de Dios como comunidad diversa (Robbins, 2011, p.188). En este sentido, como muchos teólogos/as y filósofos/as contemporáneos afirman, el cristianismo posee en sus mismas raíces, es decir, en su composición comunitaria y en el fundamento cristológico de su teología, una *potencia democrática*. Como resume Clayton Crockett, “La auto-deconstrucción del cristianismo debería ser una parte esencial de su naturaleza desde el origen; por ello la deconstrucción del cristianismo debería considerarse de alguna manera la realización del Cristianismo, y en este sentido el triunfo del Cristianismo” (Crockett, Clayton, 2011, p.150).

Como indicamos, en el concepto de soberanía popular subyace una crítica a la soberanía señorial, dada por Dios. Entonces, ¿debemos pensar la democracia como un modelo que se opone a Dios? ¿O más bien como un replanteo del lugar y el trasfondo epistémico de la teología y la intervención de lo divino en la historia desde otra clave, o si se quiere, desde otra forma de comprender *lo soberano* (y más concretamente, la soberanía del pueblo)?

Es así como proponemos, para concluir, un elemento teológico para entendernos como creyentes (de manera individual y colectiva) dentro de un proceso de democracia radical: *la necesidad de promover el carácter polémico del quehacer teológico y del hablar de Dios*. Como afirma Jeffrey Robbins (2011, p.155), la llegada de la democracia no solo se relaciona con el final del rastro auto-legitimante de Dios sobre la persona del rey, sino con una crítica a la concepción metafísica de lo divino per se, donde se evita tomar a Dios como un objeto de posesión y justificación de visiones particulares en su afán de hacerse absolutas. Por ello, la crítica teológica en torno a los posicionamientos particulares de las identificaciones religiosas no significa dejar el signifiante “Dios” de lado (como tal vez han pretendido muchas corrientes de pensamiento político, hasta hoy día), sino resignificar la figura de lo divino dentro de las posibilidades interpretativas de su revelación y ser, partiendo de la apertura hermenéutica otorgada por la misma pregunta, como una dimensión intrínseca de *potencia política* (Crockett, Clayton, 2011, p.74-76).

Si decimos que clausurar un espacio de convivencia democrática desde una visión religiosa conlleva absolutizar una mirada política particular en nombre de una imagen absoluta de Dios, es útil apelar a la tensión que Jean-Luc Marión ubica entre las figuras del ídolo y el ícono:

El ídolo se esfuerza en abolir esta distancia [entre lo divino y lo humano] mediante la disponibilidad del dios alojado en la fijeza de un rostro. El ícono preserva y subraya esta distancia en la profundidad invisible de una figura insuperable y abierta. Frente al punto de vista del deseo, y por tanto del objeto idolátrico, frente a lo obscuro de un dios de quien se espera y se teme a la vez su insistencia, que se vuelve un tanto apremiante, y que de este modo puede ser manejado sin empacho, frente a todo ello, el ícono ofrece algo así como una teofanía negativa: la figura permanece como auténticamente insuperable (norma, auto-referencia) únicamente por cuanto que ella se abre en profundidad sobre una invisibilidad cuya distancia no abole, sino que revela (Marión, Jean-Luc, 1999, p.22).

En otros términos, la tensión entre ídolo e ícono conlleva dos maneras de abordar el lugar de lo religioso como promotor de lo democrático. La primera, intenta obturar toda disidencia entre lo humano, subjetivo e ideológico, con lo que se tiende a identificar como imagen de Dios, dejando de lado toda posible polémica y cuestionamiento, y con ello el reconocimiento de la dignidad del Otro, o de lo otro en tanto distancia constitutiva, como interlocutor dentro de un espacio democrático.

La lógica del ícono, en cambio, reconoce la dimensión constructivista de toda imagen de Dios como representación particular (y no solo una, sino de tantas como experiencias particulares existen) en el seno mismo del campo religioso, las cuales, más allá de su auto-referencialidad como sujetos y comunidades particulares, se inscriben en un espacio irrenunciable de distancia, de trascendencia, entre lo divino como lo imposible de representar de forma única y lo humano como lo eternamente finito y confrontado al inabarcable misterio de Dios. El ícono es sólo un atisbo de inevitable acercamiento pasajero para marcar las fronteras de nuestro lugar, desde el cual puedo acercarme al otro; el ídolo, por su lado, intentará anular las posibles distancias que permitan dar lugar al otro, y así imposibilitar un espacio de diálogo.

La inscripción polémica de Dios en un debate democrático tiene que ver con el reconocimiento de la dimensión retórica de la teología, lo cual impulsa también a explorar la realidad socio-política, vista desde la fe, con la misma prerrogativa: una arquitectura discursiva que no habla sólo del lenguaje como mediación (lo cual sería sumamente reduccionista) sino que insiste en el lugar de las experiencias, lo subjetivo, las historias, las relaciones, las demandas y los encuadres ideológicos como punto de partida (Laclau, Ernesto, 2014). Por esta razón, es importante volver a lo que Chantal Mouffe sugiere sobre la dimensión simbólica de lo democrático: la polémica sobre la enunciación de Dios que enmarca nuestro locus y agenda particulares, abre al reconocimiento de las operaciones de resignificación simbólica de las relaciones humanas, desde el sentido también polémico de libertad e igualdad.

Esto se relaciona con debates fundantes dentro del protestantismo, como una de las famosas denuncias que hizo Lutero en la conocida *Controversia de Heidelberg* (1518), cuando critica el procedimiento teórico de la llamada “ciencia de lo invisible a base de lo visible”, indicando los subterfugios de la teología natural en su empresa por legitimar el poder absoluto de la iglesia, en nombre de una representación idolátrica de lo divino desde las fronteras impuestas en su institucionalidad y dogma. Como respuesta, Lutero hace un llamado a que la comunidad de creyentes se mantenga en una lógica de tensión entre la *destructio* y *edificatio*, manteniendo la “reforma siempre en reforma”. En una dirección similar, podemos traer el *principio protestante* que formula Paul Tillich como “la proclamación de la ‘situación límite’, de la amenaza última que se cierne sobre la existencia humana... El elemento protestante del protestantismo es la profunda proclama de la situación límite de la humanidad y la protesta contra todo intento de eludirla por medios religiosos, aun cuando la evasión se lleve a cabo con la ayuda de toda la riqueza, toda la grandeza y la profundidad de la piedad mística y sacramental (Tillich, Paul, 1965, p.285-286).

Rescatar la dimensión polémica de la teología significa ir a fondo cuando hablamos de la relación entre religión y política, sin conformarnos con cambios cosméticos para legitimar programas políticos particulares, y arriesgarnos a enfrentar la dimensión subjetiva y conflictiva que conlleva leer la realidad social a la luz de la fe. Es destacar la pregunta siempre porfiada sobre el Dios que se asoma detrás nuestros discursos teológicos y visiones políticas particulares: si su respuesta termina en la des-legitimación del otro/a por su sola diferencia y en la negación de un espacio de debate desde la postulación de lugares incuestionables, entonces estamos más cerca de la lógica idolátrica. Esto no refuerza la imposibilidad de movernos en nombre de una imagen de Dios, ya que todos y todas la tenemos. Es, más bien, reconocer que ellas son íconos que construimos desde nuestra contingencia, que responden a situaciones concretas y pasajeras, y que inevitablemente entrarán en tensión con otros íconos circulantes. Plantear una teología de forma universal sería apelar a una lógica

idolátrica. Y desde el tema que estamos tratando, promover un espacio democrático es sabernos en un lugar de tensión entre diversos íconos que compiten por la interpretación de lo común del espacio público. Hablar de democracia, entonces, es habilitar mecanismos de intercambio, diálogo e inclusive conflicto, entre los distintos íconos que nos constituyen (Panotto, Nicolás, 2018).

En conclusión, el principio polémico del quehacer teológico nos permite asumir una identidad, dentro del amplio campo de diferencias y expresiones, pero desde un lugar no metafísico, que abre el camino a la construcción de un espacio abierto a partir del acercamiento polémico con el otro. Un quehacer teológico que disputa las imágenes de Dios detrás de nuestros discursos, sin llevarnos al temido relativismo de la anomia ni a la paralizante carencia de propuestas concretas, sino simplemente a ubicarnos en un espacio de irrenunciable interrogación, que no puede más que tomarnos al encuentro con el otro como algo necesario para nuestra propia legitimidad.

Más concretamente, este abordaje nos permite mantener una actitud de auto-crítica con nuestras propias posiciones, reconociendo su dimensión subjetiva y pasajera, y haciendo del pensar sobre Dios un ejercicio que asume la distancia humano-divina como un marco epistémico de deconstrucción y diálogo, y no sólo de legitimación. También nos habilita a abrir un espacio de encuentro con los diferentes, inclusive desde la polémica y el conflicto por el debate sobre las demandas que emergen del espacio público. En este sentido, la teología como ejercicio polémico no nos lleva a negar o abandonar ni evitar defender nuestro lugar, sino que abre la puerta a la necesidad irrevocable del encuentro con el otro para establecer una instancia de diálogo democrático. Invita a legitimar el lugar de aquel/aquella/aquello que inscribe una instancia de diferenciación. No es necesario estar de acuerdo con el otro, pero sí comprender que encontrarle es fundamental si una demanda pretende llamarse democrática.

Desde una crítica democrática radical, el quehacer teológico como polémica constituye una advertencia fundamental para algunos discursos religiosos muy propensos a caer en lógicas idolátricas al elevar un posicionamiento particular al estatus de absoluto, en nom-

bre de un Dios-objeto. El problema no reside en el posicionamiento en sí –siempre y cuando no vulnere elementos fundamentales de la convivencia humana– sino en la negación de ciertos puntos básicos de partida, como la legitimidad del otro dentro de un espacio de debate democrático, la irrenunciable necesidad de construir un lugar de encuentro y la innegable dinámica de la búsqueda continua de consensos transitorios.

En conclusión, el contexto en que nos encontramos a nivel regional, plagado de nuevos conflictos, tensiones y polarizaciones, nos invita a pensar estos despertares, estas irrupciones, estas revueltas, estos caos, no como algo a ser condenado como anti-democrático por el hecho de tensionar el estatus de legitimidad histórica de la institucionalidad política que dice transparentar una verdadera democracia. Por el contrario, una teología que reconoce su condición polémica a partir de este Dios que se revela de forma icónica en la historia, nos impulsa a valorar y resignificar lo que estamos viviendo como una posibilidad de reconocer el agotamiento de ciertos significantes y prácticas que se han establecido de forma “idolátrica” –es decir, absolutas e incuestionables–, para dar lugar a pensar y construir nuevas formas, nuevos íconos, nuevos símbolos, que encaucen otras prácticas y otras institucionalidades que impacten en la forma en que concebimos el Estado, la sociedad y los mecanismos democráticos, los cuales requieren de otras dinámicas que den cuenta de las presiones, los conflictos, los afectos y las pasiones que impregnan nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Burity, Joanildo (2016), “Minoritization and Pluralization. What Is the “People” That Pentecostal Politicization Is Building?”, en *Latin American Perspectives*. Issue 208, Vol. 43 No. 3, May 2016, 116–132.

Butler, Judith y Fraser, Nancy (2016), *¿Reconocimiento y redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Buenos Aires.

Crockett, Clayton (2011), *Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism*, Columbia University Press, New York.

Fraser, Nancy (1995), “From redistribution to recognition?”

Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", en *New Left Review*, 212, 68-93.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid.

Hurd, Elizabeth (2017), "Narratives of de-secularization in international relations", en *Intellectual History Review*, 27:1, 97-113.

Laclau, Ernesto (2016), *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, FCE, Buenos Aires

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires.

Marion, Jean-Luc (1999), *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca

Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Buenos Aires.

_____ (2012), *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Gedisa, Buenos Aires.

Panotto, Nicolás (2018), "Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial", en *Estudios Teológicos. São Leopoldo*, v. 58, n. 2, 278-293.

_____ (2020) "Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA" en *Revista Cultura & Religión*, 14, (1), 100-120.

Rancière, Jacques (2007), *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires.

_____ (2010), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Robbins, Jeffrey (2011), *Radical Democracy and Political Theology*, Columbia University Press, New York.

Tillich, Paul (1965), *La era protestante*, Paidós, Buenos Aires.

CAPÍTULO II

ECONOMÍA Y TRABAJO

CRISIS MULTIDIMENSIONAL DEL CAPITALISMO Y CONTRA-HEGEMONÍA

Davide Rizzardi

INTRODUCCIÓN

El capitalismo es un sistema social que tiene como principio ordenador la acumulación perpetua de capital. El valor, para poder incrementarse constantemente, debe poder circular de manera fluida. Si algún obstáculo, de repente, impide al valor circular ágilmente, el sistema cae en crisis debido a su incapacidad de cumplir con su objetivo primario. De hecho, una vez inmovilizado, el valor es destruido, ya que el capitalismo no tolera en ningún momento el descanso (Harvey, David, 2018). Esto, en grandes líneas, ha sido el efecto que la pandemia de Covid-19 ha tenido sobre el sistema capitalista que, de repente, se ha encontrado nuevamente en crisis.

Sin embargo, cabría preguntarse si el capitalismo ya no estaba en crisis antes de la pandemia. La respuesta que se quiere proponer con este escrito es que el capitalismo –por lo menos durante la era neoliberal– nunca ha salido realmente de su condición de crisis. Por el contrario, el capitalismo ha adoptado paliativos para solucionar las crisis de manera momentánea, mientras ha trasladado los costos sociales, ambientales y económicos resultantes a los lugares y sectores

sociales más vulnerables. Por lo tanto, la pandemia de Covid-19 no ha generado una nueva crisis del capital, sino que simplemente ha arrojado luz sobre contradicciones que la sociedad capitalista ya arrastraba desde hace mucho tiempo.

Las crisis, contrariamente a como se las ve desde el sentido común, no son fenómenos excepcionales, sino más bien fenómenos frecuentes y estructurales dentro del capitalismo. Las crisis son momentos de rearticulación, donde el capitalismo busca maneras de hacer frente a las contradicciones para solucionarlas, en pos de recrear las condiciones óptimas para la acumulación perpetua. Sin embargo, la capacidad del capitalismo de re-articularse puede chocar con límites insuperables, contradicciones fundamentales que no le permiten salir de su estado de perenne agonía.

La cuestión fundamental es que el capitalismo nunca soluciona sus crisis. Lo que hace es postergarlas o desplazarlas. Las crisis cambian de forma, de lugar, de momento, pero nunca realmente desaparecen de la escena. Estas pequeñas o grandes crisis del capitalismo son el resultado de las contradicciones inherentes al proceso de acumulación del capital que se manifiestan en la superficie bajo la forma de un continuo proceso de aparición y resolución de crisis. Este proceso es lo que Smith (2008) y Harvey (2006, 2018) definen como desarrollo geográfico desigual del capitalismo.

La desigualdad del desarrollo, por lo tanto, es un fenómeno inherente al mismo capitalismo. Tanto en los momentos de auge como en los momentos de crisis, los beneficios y los costos se reparten de manera desigual, en el marco de un sistema que polariza y promueve la divergencia (Amin, Samir 2001, p.16). En lo que concierne a las crisis, estas últimas impactan de manera diferencial, discriminando entre las distintas áreas geográficas y clases sociales. Las crisis piden la destrucción del valor no realizado y lo hacen golpeando de la manera más contundente a aquellos sectores y lugares que son más vulnerables, es decir, que se encuentran mal ubicados y desprotegidos.

Es crucial entender que los efectos sociales y económicos de la pandemia están intermediados por el orden social institucionalizado del capitalismo y por su tendencia a distribuir de manera heterogénea

los beneficios y los costos. Por lo tanto, es importante comprender que los daños sociales serán tanto la resultante de la difusión del virus como de la racionalidad propia del capital, que se organiza espacialmente en función de sus necesidades de acumulación sin ponderar los daños infligidos a los sectores sociales y lugares geográficos en desventaja.

Finalmente, es importante considerar que el capitalismo se encontraba en un estado de crisis multidimensional ya antes de la pandemia. Como fue sugerido por Fraser (2014), el capitalismo se encontraba enfrentando contradicciones mayores tanto en el ámbito económico, como ecológico y social. Estas últimas se constituían en una multitud de crisis que afectaban – y siguen afectando – al capitalismo de manera simultánea. Este trabajo quiere aceptar el desafío de pensar estas múltiples crisis como un conjunto, en pos de estructurar un planteamiento integral. La complejidad de la coyuntura actual requiere de tal esfuerzo para demostrar cómo los distintos problemas del presente se pueden reconducir, en última instancia, a una causa común: el orden social institucionalizado del capitalismo.

LA TRAMPA DEL ESTANCAMIENTO Y LA FINANCIARIZACIÓN

Como fue observado por Harvey (2020, p.33), la estrategia de salida de la anterior crisis del 2008 consistió en sumar algunos ceros a la cantidad de dinero mundial. Emitir dinero apenas capitalismo da algún signo de inflexión se ha transformado en una costumbre en los países más prósperos. No sorprende, por lo tanto, que, frente a una caída repentina de los títulos bursátiles en el mes de marzo del 2020, los Bancos Centrales del G10 hayan reaccionado prontamente con la emisión de enormes cantidades de dinero para respaldar la compra de activos y proveer liquidez a las entidades financieras.¹ La intervención ha causado una recuperación instantánea de los precios de los activos financieros que, hasta la fecha, siguen creciendo ininterrumpidamente.

1 Según estimaciones del FMI, los activos de los bancos centrales de los países del G10 han incrementado en us\$6 billones entre enero y junio de 2020, equivalente a casi un 15% del PIB del grupo. En sólo unos meses los activos han aumentado más que en los dos años de la crisis anterior (IMF, 2020: 3).

La paradoja es que las bajas tasas de interés, resultado de la fuerte emisión de los bancos centrales, se piensan como la solución cuando en realidad son la causa del problema. Tomando como ejemplo a la crisis del 2008, la amplia disponibilidad de crédito y las bajas tasas de interés han sido una de las principales causas detrás de la burbuja inmobiliaria sobre la cual se ha estructurado la actividad lucrativa de los “bancos en la sombra” de *Wall Street*. La política monetaria laxa de la FED, junto con la desregulación financiera, han estimulado la especulación y la toma de riesgo, llevando al sistema hacia el colapso. Luego de la quiebra de *Lehman Brothers*, como si nada, la FED se ha hecho cargo de las malas conductas de las entidades financieras, limpiando sus balances de los activos tóxicos que se habían estructurado sobre las hipotecas *subprime* (Blackburn, Robin, 2008).

En síntesis: cantidades extraordinarias de dinero se destinan a la preservación del sistema financiero que cíclicamente se encuentra en crisis por la sobreacumulación de capital ficticio. La estrategia –que se podría definir como “socialismo para pocos”– favorece a los tenedores de títulos, a las entidades financieras y a las grandes firmas, que se ven beneficiados por la recuperación de los precios de los activos. Al mismo tiempo, se crea una creciente inestabilidad sistémica que, como se dijo en la introducción, una vez desatada la crisis, golpea de manera contundente a los sectores sociales y las zonas geográficas más vulnerables.

El crédito, de por sí, juega un papel crucial en un sistema capitalista avanzado. Sin embargo, si es utilizado de manera desproporcionada, puede tornarse en una amenaza para la integridad del mismo sistema. En particular, la creación de una sobreabundancia de capital ficticio –es decir, un capital que no tiene una contraparte material en la economía real– puede generar tensiones hasta llevar al sistema económico al colapso. Esto se debe al hecho de que el capital ficticio se genera en perspectiva de un excedente futuro generado en la economía real. Sin embargo, la sobreacumulación de capital ficticio alimenta una brecha entre el capital adelantado como crédito y las capacidades reales del sistema de producir y realizar valor en la economía real. La brecha puede llegar a un punto en el que volver al

“equilibrio” implica destruir de manera instantánea enormes cantidades de valor, tanto ficticio como real.

El crédito puede solventar problemas del capital en la esfera de la circulación, facilitando dinero tanto para la inversión como para consumo final de bienes y servicios. Asimismo, puede expandir la capacidad de acumulación del sistema. Sin embargo, las contradicciones de fondo no se resuelven. Todo lo contrario, el crédito las incorpora reproduciéndolas en una escala ampliada. El resultado es una postergación de la tendencia a la crisis que se presentará en un segundo momento bajo una forma distinta (Harvey, David 2018). El crédito se transforma en un paliativo y en un arma de doble filo que, en vez de solucionar las contradicciones del capital, las incorpora y magnifica.

De acuerdo con Foster (2013), el resultado es un capitalismo que se encuentra atrapado entre el estancamiento y la financiarización. Para salir de los momentos de crisis se adoptan políticas monetarias expansivas, se emite dinero y se fomenta el crédito a coste de incrementar el riesgo sistémico. De hecho, debido a la masiva intervención de los bancos centrales del G10 para hacer frente a la crisis causada por el Covid-19, la brecha entre las expectativas en los mercados financieros y la evolución de la economía real está alcanzando ahora niveles históricos (IMF, 2020, p.4; World Bank, 2020, p.43). Como resultado de esta acumulación de cantidades desproporcionadas de capital ficticio podría desencadenarse una nueva crisis.

Nuevamente, la crisis, si tuviera que materializarse, impactaría de manera desproporcionada sobre los más vulnerables. Los países periféricos, con un alto endeudamiento en proporción al PIB o que sufren desbalances crónicos en su balanza de pagos, podrían estar sujetos a corridas cambiarias. Los costos de financiación de la deuda podrían hacerse prohibitivos debido a la suba de las primas de riesgo que, finalmente, acabarían destrozando a dichas economías por la falta de divisas. Sin un prestamista de última instancia y con altos niveles de endeudamiento en moneda extranjera, la crisis de liquidez podría transformarse rápidamente en una crisis de solvencia, llevando a los países más vulnerables hacia la bancarrota. Todo esto, en un

momento en el que los recursos económicos son indispensables para hacer frente a la pandemia con todas las implicancias que tiene a nivel sanitario, económico y social.

Finalmente, el crédito, que ejerce un papel primordial en un capitalismo avanzado, se puede convertir en una contradicción insoluble. Las finanzas desregularizadas ejercen un papel predatorio sobre la economía real, absorbiendo cada vez más riqueza generada por el sistema productivo y por los procesos naturales y sociales fuera del mismo. Al mismo tiempo, el crédito condena al sistema a una persistente inestabilidad. Esta misma repercute más intensamente sobre los sectores sociales más vulnerables, que ven empeorar sus condiciones de vida crisis tras crisis, siendo estas crisis las oportunidades de un posterior avance de las prácticas de desposesión del capital.

ACUMULACIÓN POR DESPOSESIÓN EN LA ERA NEOLIBERAL

Las políticas antes mencionadas son perfectamente coherentes con las necesidades de un modo de acumulación liderado por el capital financiero. Este liderazgo del capital financiero sobre las demás facciones del capital se ha instituido luego de las crisis de los años setenta, momento en el cual el neoliberalismo ha empezado a construir su dominio ideológico a nivel mundial. Por ende, para salir de la profunda crisis de los setenta, el capital ha necesitado atravesar un momento de reestructuración profunda y ha requerido de una nueva estrategia de acumulación además de un nuevo liderazgo político.

Antes de la crisis de los setenta, los países industrializados experimentaron un momento de crecimiento sin antecedentes en la historia. Las décadas de oro del capitalismo se caracterizaron por altas tasas de crecimiento y por una expansión equilibrada de la economía debido a la proporcionalidad entre los aumentos salariales, el crecimiento de la productividad del trabajo y la inversión en capital fijo (Glyn, Andrew, *et al.*, 1990, p.46-48). Además, las políticas adoptadas por los Estados de bienestar garantizaron la estabilidad de la demanda mediando los intereses de las clases trabajadoras y del capital productivo, en el marco del “pacto socialdemócrata”. Durante esta etapa de crecimiento, el capital productivo era indudablemente

el actor dominante en la articulación de clases hegemónicas, tanto a nivel nacional –en los países industrializados– como a nivel internacional (Arceo, Enrique, 2011, p.43).²

Sin embargo, desde mediados de los sesenta, empezaron a presentarse los primeros síntomas del declive de la edad de oro. La rentabilidad de las inversiones productivas empezó a caer y el capitalismo entró nuevamente en crisis. Las causas de la crisis siguen debatiéndose hoy en día, sin embargo, una de las hipótesis más comunes atribuye la responsabilidad al “excesivo” poder de los sindicatos y de las clases trabajadoras que presionaron por aumentos salariales por encima de los aumentos de productividad, erosionando los márgenes de ganancia del capital. Frente a esta amenaza, el capital necesitó de una nueva propuesta para reconstituir las condiciones óptimas para la acumulación perpetua.

La respuesta política vino desde el neoliberalismo. Su objetivo fue desde el comienzo aniquilar cualquier forma de solidaridad social, reemplazándola por una cultura del individualismo y de la libertad de mercado. El neoliberalismo se lanzó en una lucha feroz contra los sindicatos, con el objetivo de torcer su capacidad de negociación hasta subordinarlos nuevamente a los intereses del capital. Sin embargo, en el fondo, el neoliberalismo trabajó incesantemente en pos de restaurar el poder de clase de los sectores más prósperos que se veían amenazados por el excesivo poder alcanzado por las clases trabajadoras (Harvey, David, 2005, 2006).

La nueva rearticulación internacional del capital, bajo la forma de una producción en red, ha hecho más sencilla la tarea. El salto tecnológico dado por las TICs ha permitido coordinar los procesos productivos a nivel internacional. Asimismo, las empresas transnacionales han deslocalizado los procesos productivos garantizándose el acceso a un excedente de mano de obra a bajo costo. Un nuevo ejército industrial de reserva ha puesto en jaque a las clases trabajadoras del

² Es importante añadir que bajo el sistema monetario de *Bretton Woods*, vigente durante la segunda posguerra, existían fuertes límites a la movilidad de capitales. La represión de las finanzas fue un elemento clave que garantizó la estabilidad del sistema hasta su caída a comienzos de los setenta.

norte que han visto caer dramáticamente su capacidad de negociación frente a las ofensivas neoliberales. Asimismo, el neoliberalismo ha ganado terreno a través de reformas laborales que han moldeado una fuerza de trabajo cada vez más precarizada.

Concretamente, el capitalismo ha salido de la crisis de los setenta adoptando una doble estrategia. Por un lado, ha operado un ajuste espacial, deslocalizando la producción hacia los países más rentables y, por otro, ha optado por una financiarización extrema de la economía. En efecto, bajo el dominio ideológico del neoliberalismo, desde los años ochenta, se ha avanzado con una progresiva liberalización de los mercados financieros a nivel internacional que ha llevado al capitalismo hacia la condición expuesta en la sección anterior. En esta etapa se ha dado el cambio de testigo entre el capital productivo y el capital financiero, donde este último se ha afirmado como clase dominante en la articulación de clases hegemónicas.

Si bien el neoliberalismo aspiraba a reconstituir las condiciones óptimas para la acumulación de capital, su estrategia parece haber fracasado rotundamente. Las dos estrategias de flexibilización y financiarización del capitalismo parecen haber funcionado sólo como paliativos, ya que el capital ha acabado siendo más inestable y estanco que nunca. De hecho, Harvey (2006, p.43) ha observado que el gran logro del capitalismo neoliberal ha sido redistributivo y no generativo. Este último se ha dedicado a enriquecer los estratos más prósperos de la población a costa de una continua desposesión de los más vulnerables. La acumulación por desposesión del capitalismo neoliberal ha sido alimentada por la transferencia de activos, la quita de derechos y la sobreexplotación del medio ambiente. Dicha acumulación ha tenido muy poco que ver con la creación de nuevo valor en tanto se ha relacionado con una sistemática transferencia y apropiación de valores ya existentes.

Esta lógica de desposesión del capitalismo neoliberal es la resultante de la lógica de acumulación propia del capital financiero. Este último, a diferencia del capital productivo, no acumula a través de la producción. El capital financiero debe extraer valor de las actividades productivas para generar sus propios beneficios. Por ende,

sus ganancias se basan en la misma lógica de enriquecimiento del capitalismo mercantil: “comprar barato y vender caro”. No es casual que Harvey (2004, p.74), hablando de acumulación por desposesión, se refiera a la existencia en el capitalismo moderno de prácticas primitivas de extracción de valor similares a la *acumulación originaria* teorizada por Marx en *El Capital*.

El tema central es que estas prácticas primitivas de generación de ganancias a través de la alienación –que como se ha podido ver no suponen la creación de valor, sino más bien su extracción– han vuelto a jugar un papel crucial en la estrategia de acumulación del capital financiero en la actualidad (Lapavitsas, Costas, 2013). Sin embargo, como fue observado por Hardt y Negri (2009, p.133-141), es necesario no perder de vista los desarrollos tecnológicos que han acontecido en tiempos recientes. Si bien hay una tendencia a un retroceso del capitalismo a prácticas primitivas de desposesión, ha habido también una sofisticación del capitalismo hacia formas de extracción inéditas.

Según los dos autores, el capitalismo moderno ha afinado su capacidad de extraer valor de dominios que antes eran casi inaccesibles, como el *trabajo bio-político* de la colectividad. Los seres humanos, en sus interacciones y gestas cotidianas, se transforman en una fuente de valor y ganancias para el capital que, a través de las nuevas tecnologías, ha podido expandirse cada vez más fuera de la esfera productiva. En este nuevo espacio desmesurado el capital ha encontrado un nuevo dominio de extracción para alimentar su proceso perpetuo de acumulación.

Acorde con Srnicek (2016), los datos, producidos por los seres humanos en sus interacciones cotidianas a través de las redes, se han transformado en una de las materias primas más lucrativas para el capital. Las plataformas, que proveen el espacio para la interacción entre distintos grupos sociales, han devenido en gigantes aparatos de extracción, elaboración, análisis y venta de datos. Asimismo, el capitalismo digital se ha lanzado en una colonización de todo aspecto de la existencia –una verdadera “industria de la vida”, como observó Sadin (2018, cap. 3)– con el objetivo de capitalizar toda la información posible bajo forma de datos, para así poder generar ganancias una vez extraída la materia prima.

Finalmente, el dato crucial es que este capitalismo es cada vez más dependiente de la extracción de valores que no son el resultado de sus procesos productivos. El capitalismo neoliberal –incapaz de acumular como lo hacía en los años dorados– ha recurrido a la acumulación por desposesión como estrategia de compensación. Por ende, en las últimas décadas, la acumulación se ha relacionado crecientemente con la desposesión de los más vulnerables y del medio ambiente, además de la colonización por parte del capital de todo aspecto de la vida. Esta penetración del capital en el entramado de la vida ha sido facilitada y posibilitada por una agenda política de desposesión promovida por el neoliberalismo. Privatizaciones, flexibilizaciones laborales, desregulaciones financieras y políticas tributarias regresivas han allanado el camino para un nuevo despliegue del capital.

CRISIS E INJUSTICIA ECOLÓGICA

Desde los orígenes del capitalismo, la naturaleza ha sido una fuente de valor inestimable para el capital. La naturaleza ha sido, y sigue siendo, un dominio de extracción vital. Esta última no provee solamente los recursos para la producción, sino que genera también las condiciones de existencia para la vida y, por lo tanto, para el mismo capitalismo. Dicho de otra forma, detrás de la actividad productiva del capital se esconden una multitud de procesos que hacen posible su propia existencia. Sin embargo, con frecuencia, a estos procesos no se les atribuye valor alguno. El trabajo de la naturaleza no se retribuye, y los productos de este trabajo son apropiados por el capital de forma gratuita (Moore, Jason & Walker, Richard, 2019).

Estando el trabajo de la naturaleza disponible de manera gratuita, el capital no pone límite alguno a su extracción. El resultado es que el capitalismo tiende a sobreexplotar la naturaleza amenazando con destruir sus mismas condiciones de existencia. Por ende, existe una contradicción de fondo entre el capitalismo y las condiciones ambientales y sociales que hacen posible su misma reproducción. La contradicción se puede manifestar en una crisis de subproducción. Este sería el resultado de la creciente dificultad que encuentra el capital para recrear sus mismas condiciones de

producción frente a la degradación social y ambiental inherente a su continua expansión (O'Connor, James, 1988).

Sin embargo, enfrentando los límites absolutos dados por la escasez de la naturaleza y la finitud del planeta, el capitalismo ha empezado una tarea de relativización de los mismos. De acuerdo con O'Connor (2002, p.33), el capitalismo ha operado una transición desde un régimen de extracción extensivo hacia uno intensivo. Por lo tanto, desde los años setenta, el capital se ha lanzado en una estrategia de integración vertical de la naturaleza, desde arriba hacia abajo, con una creciente re-producción de la naturaleza a imagen y semejanza del capital y, desde abajo hacia arriba, a través de una paulatina mercantilización y financiarización de la naturaleza bajo forma de activos ambientales. Asimismo, la naturaleza se ha vuelto una estrategia de acumulación del capital (Smith, Neil, 2017, p.33).

Sin embargo, la actividad de relativización de los límites por parte del capital parece estar chocando nuevamente con su carácter absoluto. El capital encuentra nuevamente en la finitud del mundo y en las leyes de la entropía un límite absoluto a sus capacidades de expansión. De hecho, desde la perspectiva ecológica, el capitalismo se ve como un sub-sistema subordinado a un sistema general gobernado por las leyes de la termodinámica (Martinez-Alier, Juan, 2004, p.1). Asimismo, se considera que, para su misma supervivencia, el capitalismo depende de una relación sustentable de intercambio de materia y energía con el entorno natural, sin el cual dejaría de existir:

La cuestión es que el capitalismo intenta imponer su propio metabolismo a la naturaleza, un metabolismo que responde sólo a sus propias necesidades de acumulación. Los ritmos de extracción y producción responden a una lógica distinta con respecto a los ciclos metabólicos de la naturaleza y, en virtud de esta lógica autorreferencial, el capital termina aprovechándose del entorno ambiental como si las capacidades de reproducción y absorción de la naturaleza fueran sustancialmente inagotables (Altwater, Elmar, 2006, p. 347; Leff, Enrique, 1986, cap. 2). Esta brecha metabólica entre el metabolismo social del capitalismo y el metabolismo propio de la naturaleza puede transformarse en una fractura irreparable o, en términos actuales, en una crisis ecológica (Foster, John, *et al.*, 2010).

Sin embargo, el capitalismo, hasta la fecha, ha tenido la capacidad de distribuir de manera desigual los beneficios y los costos de su actividad extractiva y productiva. En general, ha habido una relación sumamente desigual entre el Norte y el Sur global bajo forma de un *intercambio ecológico desigual*, que se ha manifestado en un flujo asimétrico de energía y materia en beneficio de los países más prósperos, mientras las actividades extractivas y productivas más dañinas para el medio ambiente se han concentrado en las economías del Sur (Foster, John & Holleman, Hannah, 2014; Givens, Jennifer, *et al.*, 2019). Esto ha permitido a las economías del Norte vivir por encima de sus capacidades biofísicas, aprovechándose de un “sobregiro ambiental” posibilitado por esta relación desigual con el Sur (Foster, John & Clark, Brett, 2012).

Por lo tanto, lejos de haber solucionado su relación contradictoria con la naturaleza, el capitalismo ha optado por un desplazamiento geográfico de las contradicciones, haciendo que los más vulnerables se hagan cargo de una parte mayor de la degradación ambiental. El capitalismo, dicho de otra manera, ha optado por esconder las contradicciones e intensificar aún más las actividades de extracción y producción, con el fin de cumplir con su único deseo: la “acumulación por el mero hecho de acumular”. Bajo esta perspectiva, el problema central que afecta al capitalismo actualmente es su falta de racionalidad, tanto ecológica como social. Esta misma es, en última instancia, la causa de la crisis multidimensional que afecta al capitalismo en la contemporaneidad.

LA CRISIS MULTIDIMENSIONAL DEL CAPITALISMO Y EL TRIPLE MOVIMIENTO

En su famoso libro *La Gran Transformación*, Polanyi (1944/2010) propuso una crítica muy contundente contra la sociedad de mercado. El autor desarrolló su obra luego de la crisis de los años treinta del siglo pasado, en un momento de derrota del proyecto liberal de entrega de la sociedad a las fuerzas impersonales del mercado. Según Polanyi, esta coyuntura, se caracterizó por el accionar de un mecanismo llamado “doble movimiento”, donde la sociedad reaccionó a las presiones

desestabilizadoras del mercado retomando control sobre su propio destino. En ciertos países europeos, la respuesta fue autoritaria, como fue el caso del fascismo.

Polanyi veía en esta crisis una derrota definitiva de la utopía liberal. Según él, el proyecto liberal era utópico debido a su inviabilidad social y ambiental. Este proyecto de subordinación de la vida a la voluntad del mercado habría constantemente chocado con la necesidad de protección por parte de la sociedad que, frente a la expansión desmesurada del mercado, siempre habría acabado por defender su propia integridad. Por esta misma razón, el autor teorizó sobre la existencia del “doble movimiento”, es decir, para dar cuenta de la tensión constante que se constituye entre las tendencias emancipadoras del mercado autorregulado y la necesidad de protección de la sociedad.

Polanyi (1944/2010) observó también que la moderna sociedad de mercado –resultado de una gran transformación ocurrida en los siglos anteriores– se caracterizaba por un fenómeno peculiar. Mientras en cualquier otra sociedad humana analizada por el autor la economía se constituía en un subconjunto de la sociedad, en la sociedad de mercado había una tendencia a la subordinación de la sociedad con respecto a la esfera económica. Polanyi describió este fenómeno de reversión de la estructura social con el concepto de *disembeddedness*. Este era el resultado de la vocación del mercado autorregulado que, por su misma naturaleza, desea operar en plena autonomía. De hecho, bajo las reglas de juego del libre mercado, todo debería transformarse en mercancía para permitir al mercado gobernar a través de los precios.

Por lo tanto, el mercado, para alcanzar su máximo potencial, necesita mercantilizar todo, también lo que no es, por su misma naturaleza, una mercancía. Polanyi observó cómo, bajo el nombre de “tierra” y “trabajo”, en la sociedad de mercado, hasta los seres humanos y la naturaleza se transformaban en mercancías (ficticias), cuyo valor estaba determinado por las fuerzas impersonales del mercado. Según el mismo autor, el proceso de mercantilización ficticia amenazaba con destruir los equilibrios sociales y ecológicos de la vida, debido a que el destino de los seres humanos y la naturaleza estaban en manos de un mecanismo impersonal y extraño a la sociedad.

Es crucial para comprender plenamente la obra de Polanyi entender que el mercado autorregulado no es un desarrollo espontáneo de la sociedad moderna, es decir, no es la realización del hipotético camino histórico del *hombre oeconomicus*. Por el contrario, la gran transformación y la sociedad de mercado moderna han sido el resultado de un proyecto político deliberado, que ha buscado en todo momento acercar la realidad a un ideal irrealizable. La sociedad de mercado –único ejemplo en la historia de subordinación de la sociedad al mercado– ha sido un producto artificial, y la naturaleza ilusoria de este proyecto se relaciona con la imposibilidad de emancipar totalmente el mercado sin desestabilizar sus mismas condiciones de existencia.

De acuerdo con Fraser (2014), la crisis multidimensional que afecta actualmente al capitalismo tiene los rasgos de una crisis polanyiana. Esta crisis se manifiesta en virtud de las contradicciones inherentes al propio capital, además de su relación contradictoria con las condiciones sociales y ambientales que hacen posible su misma reproducción. De hecho, con su concepto de “mercancías ficticias”, Polanyi detectó tres vertientes de la crisis que conciernen al ser humano, a la naturaleza y al dinero. De esta manera, Polanyi propuso una teoría estructural de la crisis capitalista que contempla tanto la dimensión social como ecológica y financiera.

Por lo tanto, existe una continuidad del presente con el pasado estudiado por Polanyi. Nuevamente, la crisis se vincula con un proyecto de subordinación de la sociedad al mercado –ahora encabezado por el capital financiero y el neoliberalismo– que está fomentando la expansión del mercado en el entramado de la vida, amenazando con destruir los equilibrios fundamentales que hacen posible su misma reproducción. El vínculo con la lógica autorreferencial de expansión del capital es crucial. Si no se entiende la relación orgánica que vincula el proceso de mercantilización con la necesidad del capitalismo de expandir constantemente sus capacidades de acumulación, se pierde el punto crucial de la discusión (Fraser, Nancy, 2018). El capital es el motor que alimenta la expansión incontrolada del mercado autorregulado que termina destruyendo sus mismas posibilidades de existencia.

Sin embargo, si bien la crisis actual se asemeja a una crisis polanyiana, existen discontinuidades importantes. El “doble movimiento” teorizado por Polanyi parece ahora haberse inmovilizado. La capacidad de la sociedad de actuar en contra de las ofensivas del mercado parece haberse reducido, debido, sobre todo, a su creciente fragmentación. Esto se debe probablemente a la capacidad que ha tenido el neoliberalismo de proponer una “visión del mundo común”, que ha dado sustento a su liderazgo político, intelectual y moral, es decir, a su hegemonía en términos gramscianos (Gramsci, Antonio, 2006; Mouffe, Chantal, 1979). El neoliberalismo ha sido capaz de penetrar en la sociedad civil con su propia ideología, cooptando las instituciones y los aparatos estatales y supranacionales. Una vez alcanzada la hegemonía ha fomentado la expansión descontrolada del mercado.

Los mercados financieros han jugado un papel inédito con respecto al pasado. Bajo el neoliberalismo ha tenido lugar un proceso de re-regulación –y no tanto de desregulación, como se suele pensar– donde un marco normativo ha sido sustituido por otro para promocionar hasta lo imposible la expansión desmesurada de los mercados, sobre todo financieros. Los intelectuales orgánicos de la hegemonía neoliberal han promovido estas reformas disfrazándolas de interés común, es decir, haciéndolas pasar por proyectos apolíticos destinados a garantizar el bienestar de la sociedad en su conjunto (Block, Fred & Somers, Margaret, 2016, p.20, 187). De hecho, esto es lo que siempre hace una ideología: hacer pasar un interés particular por interés común. En realidad, cabe remarcarlo una vez más: se trata de un proyecto político deliberado de subordinación de la sociedad al mercado concebido para restaurar y preservar el poder de las clases dominantes.

Por lo tanto, la fragmentación y la desorganización social parecen ser la resultante del dominio ideológico y práctico del neoliberalismo. El dominio de las finanzas, como fue observado por Fraser (2013), no permite detectar una fuerza social homogénea que pueda contrastar el avance del mercado. Las clases trabajadoras de los países más prósperos, que en la era de Polanyi jugaron un papel

crucial para dar vida a la institucionalización de la protección social, se encuentran ahora debilitadas en virtud de la estrategia de flexibilización implementada por el capital. Además, siempre de acuerdo con Fraser, desde finales de los sesenta, con la aparición de una multitud de movimientos sociales de protesta, ha habido un cambio mayor en las relaciones de fuerza que ha llevado a la aparición de un tercer polo de conflicto en la sociedad. Asimismo, el doble movimiento se ha transformado en un triple movimiento.

Como se dijo anteriormente, el doble movimiento de Polanyi teorizaba una tensión entre el proyecto utópico de autonomía del mercado y la necesidad de protección por parte de la sociedad. Sin embargo, según fue observado por Fraser (2013, 2014, 2018), desde finales de los sesenta han aparecido una multitud de movimientos sociales que han asumido una posición alternativa tanto frente a la posición del libre mercado como frente al orden institucionalizado de la protección social. En general, dichos movimientos echaron luz sobre las discriminaciones y las exclusiones sociales inherentes al orden instituido, dando vida a una tercera demanda social de emancipación. El objetivo de los movimientos sociales era liberarse de la opresión inherente a las jerarquías sociales.

Si bien Fraser (2013, p.129-131) insiste en la naturaleza ambigua de cada facción, y en la compenetración recíproca entre las tres, la autora sugiere que las demandas de emancipación social han sido finalmente cooptadas por el proyecto neoliberal. El polo emancipador se ha aliado con el proyecto neoliberal en pos de dismantelar el orden social institucionalizado a favor del libre mercado. Asimismo, se ha creado una coyuntura histórica que hace excepción a la teoría polanyiana, donde la sociedad se encuentra desprotegida e incapaz de oponerse a la penetración del mercado en el entramado de la vida. Una vez más, este avance del mercado sobre la sociedad amenaza con destruir los equilibrios sociales y ecológicos que sustentan la vida y, por ende, sus mismas condiciones de existencia.

Frente a esta coyuntura, caracterizada por una crisis multidimensional y global del capitalismo, se requiere un nuevo proyecto de protección social que sea al mismo tiempo emancipador. Para

responder a la ofensiva neoliberal es necesario construir un frente cohesivo a nivel social, capaz de promover un marco institucional que proteja la sociedad en su conjunto, sin dejar nadie afuera. Se trata, por lo tanto, de proteger a la sociedad de las incursiones del mercado tratando al mismo tiempo de incorporar las demandas de aquellos que han sido sistemáticamente discriminados y marginalizados. Esto requiere reconocer que la protección social de la segunda posguerra, mientras protegía al varón blanco metropolitano, desposeía a las colonias o ex colonias, subordinaba a las mujeres, descuidaba a los trabajos más humildes, y así sucesivamente (Fraser, Nancy, 2018).

La revelación dramática es que la emancipación es amenazada por ambos proyectos sociales. Tanto la desregulación desenfrenada de los mercados como la protección social amenazan con destruir las posibilidades para una sociedad más justa. Por lo tanto, si bien es necesario retomar control de la sociedad, subordinando el mercado a sus necesidades de protección, es igualmente importante hacerlo de manera democrática, evitando las derivas autoritarias propias de la coyuntura vivida por Polanyi. Dicho de otra forma –y retomando la propuesta de Laclau y Mouffe (2004)– hay que seguir en el camino de la radicalización, y no supresión, de la democracia. Esto significa también dejar atrás la ideología del libre mercado, en pos de construir las verdaderas condiciones para la libertad social, es decir, una libertad que sólo se podrá dar en una sociedad humana emancipada de las fuerzas impersonales del mercado autorregulado (Polanyi, Karl, 2015).

BIBLIOGRAFÍA

Altvater, Elmar (2006), “¿Existe un marxismo ecológico?”, en A. Borón, J. Amadeo, S. González, & E. Altvater (Eds.), *La teoría marxista hoy: Problemas y perspectivas*, 1. ed, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires.

Amin, Samir (2001), “Capitalismo, imperialismo, mundialización”, en J. Seoane & E. H. Taddei (Eds.), *Resistencias mundiales: De Seattle a Porto Alegre*, 1. ed, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Arceo, Enrique (2011), *El largo camino a la crisis: Centro, periferia y transformaciones en la economía mundial*, Cara o Ceca, Buenos Aires.

Blackburn, Robin (2008), "The subprime crisis", en *New Left review*, N° 50, marzo, pp. 53-96.

Block, Fred L., y Margaret R. Somers (2016), *The power of market fundamentalism: Karl Polanyi's critique*. Harvard University Press, Cambridge.

Foster, John Bellamy, "Introduction to the Second Edition of The Theory of Monopoly Capitalism", <<https://monthlyreview.org/2013/07/01/introduction-to-the-second-edition-of-the-theory-of-monopoly-capitalism/>>

Foster, John Bellamy y Brett Clark (2012), "Imperialismo ecológico y la fractura metabólica global: Intercambio desigual y el comercio de guano/nitratos", en *Theoria*, N° 26, julio-diciembre.

Foster, John Bellamy, Brett Clark y Richard York (2010), *The ecological rift: Capitalism's war on the earth*. Monthly Review Press, New York.

Foster, John Bellamy y Hannah Holleman (2014), "The theory of unequal ecological exchange: A Marx-Odum dialectic", en *The Journal of Peasant Studies*, N° 41(2), 199-233.

Fraser, Nancy (2013), "A Triple Movement?", en *New Left Review*, N° 81, mayo-junio, 119-132.

_____ (2014), "Can Society Be Commodities all the Way Down? Post-Polanyian Reflections on Capitalist Crisis", en *Economy and Society*, N° 43(4), octubre, 541-558.

_____ (2018), "Why Two Karls are Better than One: Integrating Polanyi and Marx in a Critical theory of the Current Crisis", en Michael Brie and Claus Thomasberger (Ed.), *Karl Polanyi's Vision of a Socialist Transformation*, Black Rose Books, Montreal.

Givens, Jennifer E., Andrew K. Jorgenson y Xiaorui Huang (2019), "Ecologically Unequal Exchange: A Theory of Global Environmental Injustice", en *Sociology Compass*, abril, N° 13(5).

Glyn, Andrew, A. Huges, Alain Lipietz, y Ajit Singh. (1990), "Preface", en Stephen A. Marglin y Juliet B. Schor (Eds.), *The golden*

age of capitalism: Reinterpreting the postwar experience, Oxford University Press, New York.

Gramsci, Antonio (2006), "Hegemony, intellectuals and the State" en John Storey (Ed.), *Cultural theory and popular culture: A reader*, 3.^a ed., Pearson & Prentice Hall, Harlow, New York.

Hardt, Michael, y Antonio Negri (2009), *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Harvey, David (2004), "The «New» Imperialism: Accumulation by Dispossession", en *Socialist Register*, N° 40, marzo, 71-90.

Harvey, David (2005), *A brief history of neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford, New York.

Harvey, David (2006), *Spaces of global capitalism*, Verso, London, New York.

_____ (2018), *The limits to capital*, Verso, London.

_____ (2020), *Razones para ser anticapitalistas*, CLACSO, Buenos Aires.

IMF, "Global financial stability update: Financial Conditions Have Eased, but Insolvencies Loom Large": <<https://www.imf.org/en/Publications/GFSR/Issues/2020/06/25/global-financial-stability-report-june-2020-update>>

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe (2004), *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de cultura Económica, México.

Lapavistas, Costas (2013), *Profiting without producing: How finance exploits us all*, Verso, London, New York.

Leff, Enrique (1986), *Ecología y Capital: Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*, Universidad Autónoma Nacional de México, México.

Martinez-Alier, Juan (2004), "Marxism, social metabolism, and ecologically unequal exchange", en *Working Papers: Universitat Autònoma de Barcelona*, N° 1.

Moore, Jason W. y Richard Walker (2019), "Value, nature and the vortex of accumulation", en Henrik Ernstson y Erik Swyngedouw (Eds.), *Urban political ecology in the anthropo-obscene: Interruptions and possibilities*, Routledge, United Kingdom.

Mouffe, Chantal (1979), "Hegemony and ideology in Gramsci", en Chantal Mouffe (Ed.), *Gramsci and Marxist theory*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston.

O'Connor, James (1988), "Capitalism, nature, socialism: A theoretical introduction", en *Capitalism Nature Socialism*, N° 1(1), 11-38.

_____ (2002), "¿Es posible el capitalismo sostenible?", en Hector Alimonda (Ed.), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Polanyi, Karl (2010) [1944], *La grande trasformazione: Le origini economiche e politiche della nostra época*. Piccola biblioteca Einaudi, Torino.

_____ (2015), *Una società umana, un'umanità sociale: Scritti 1918-1963*, Michele Cangiani y Claus Thomasberger Eds., Jaca Book, Milano.

Sadin, Éric (2018), *La silicolonizzazione del mondo: L'irresistibile espansione del liberismo digitale*, Einaudi, Torino.

Smith, Neil (2008), *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space (3rd Edition)*, University of Georgia Press, Athens, Georgia.

_____ (2017), "Nature as Accumulation Strategy", en *Socialist Register*, N° 43.

Srnicek, Nick (2016), *Platform capitalism*, Polity Press, Cambridge.

World Bank, "Global Economic Prospects. June 2020", <<https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/33748>>

FUNDAMENTOS PARA UNA RENTA BÁSICA UNIVERSAL

Hernán Gabriel Borisonik

A partir de la observación del estado crítico del mundo en términos de inequidad, falta de empleo y uso destructivo del medioambiente, este artículo postula su oposición a la inmensa polarización de los ingresos que acompañó al advenimiento del capitalismo financiero. Como posible solución, y con la intención de aportar al mejoramiento de tales condiciones, se lanza la propuesta de una renta básica universal. En otros términos, frente a necesidades sociales y ambientales urgentes (y en particular, a partir de una crítica general a la acumulación), se busca una salida que pueda atenuar los daños causados por el paradigma económico imperante.

Las fuerzas productivas, debido al desarrollo continuo del trabajo maquínico, desmultiplicado por la revolución informática, van a liberar una cantidad cada vez mayor del tiempo de actividad humana potencial. Pero, ¿con qué fin? ¿El de la desocupación, la marginalidad opresiva, la soledad, la ociosidad, la angustia, la neurosis, o bien el de la cultura, la creación, la investigación, la reinención del entorno, el enriquecimiento de los modos de vida y de sensibilidad? (Guattari, Felix, 1996, p.9).

Este texto debe tomarse como una aproximación no conclusiva y como una mirada políticamente comprometida con la realidad del siglo XXI. La hipótesis central de estas páginas es que, en la actualidad, el principal problema al que nos enfrentamos (y que es la causa de una serie enorme de circunstancias críticas para la enorme mayoría de los seres vivos), es la posibilidad que ha abierto el capitalismo financiero de una acumulación económica virtualmente ilimitada. Sólo por dar un ejemplo, durante 2020 los diez hombres más ricos del mundo ganaron una cantidad de dinero que sería suficiente para pagar vacunas contra la Covid-19 para todos los habitantes del planeta. Para comprender cómo ha sido posible llegar a estas circunstancias, es preciso tener en cuenta que, entre otras cosas, la digitalización y bancarización de las riquezas han convertido al dinero en un bien que se ha independizado completamente del valor social.

Los importantes avances tecnológicos de las últimas décadas no han redundado en beneficios para toda la humanidad, sino para un sector ínfimo. Esto se ve reflejado en que, por un lado, se ha hecho enormemente más fluido el movimiento del dinero al extremo y, por el otro, se está avanzando hacia el reemplazo de millones de empleos humanos por trabajos realizados por máquinas. Gracias a esos factores, hoy nos encontramos en un contexto de descomunal explotación de los seres humanos, pero también del medio ambiente, pues tanto unos como el otro son tomados por los poderes reales como “recursos” que pueden administrarse discrecionalmente y sin consecuencias.

Así, quienes solamente poseen su fuerza de trabajo y necesitan venderla para poder sostener materialmente sus vidas se encuentran enfrentados a una encrucijada casi imposible de resolver: trabajar en condiciones humillantes y absurdas, que producen malestar físico y psíquico, o verse en la necesidad de apelar a la caridad estatal o privada (lo cual generalmente trae terribles consecuencias psicológicas y sociales). Probablemente por eso vemos que los niveles de explotación e informalidad han convertido a la dependencia en una relación deseada e implorada por parte de los más desposeídos, ya que la posibilidad de un salario fijo se presenta como salvadora. Pero al mismo tiempo, las condiciones tecnológicas, políticas y económicas de los últimos cin-

cuenta años montaron un ambiente de pérdida constante de puestos de trabajo y, en definitiva, un escenario de desempleo estructural, que espera empeorar en el futuro próximo. Y a todo lo anterior se suman las secuelas que dejará la pandemia por Coronavirus, que funcionó como agravante (y a la vez como espejo clarificante) de los problemas descriptos y generó una situación especial de descalabro global en todos los aspectos de la vida humana.

Como contracara, vemos la multiplicación de gastos inútiles y empleos innecesarios que acaparan recursos y energías que fácilmente podrían usarse con fines más beneficiosos para la sociedad en su conjunto. Específicamente, se puede pensar en sectores como el telemarketing, el derecho corporativo o muchas consultorías, así como determinados cargos que existen para “hacer girar la rueda” y apuntan de algún modo (directo o indirecto) a beneficiar a la organización financiera de la sociedad. Estos y otros casos han ocupado el espacio de tareas mucho más importantes (como la educación) pero reciben casi invariablemente mejores salarios.

Y como quedó muy claro por la reciente emergencia de los problemas que existen a nivel global en el sector de salud, los trabajos más esenciales para la sociedad son los menos valorados y reconocidos salarialmente. Esto no sólo daña cuerpos y psiquis humanas, sino que también está destruyendo el planeta. Podríamos reducir enormemente el deterioro ambiental simplemente eliminando trabajos innecesarios.

En el presente, la producción industrial ya no es la generadora primordial de riquezas, pues ha dejando su lugar frente a la especulación financiera, cuyo nivel de abstracción le impide ver las consecuencias fatales que trae. Simultáneamente, el enorme poder de negociación de las empresas productoras que aún están en pie tiene como correlato una pavorosa flexibilización de las condiciones de trabajo hacia sus empleados, pero también de las condiciones y marcos legales hacia el cuidado del medio ambiente (como se vio, sólo por dar un ejemplo, con el escándalo de las automotrices europeas que mentían a conciencia sobre los daños ambientales y finalmente no recibieron grandes castigos, ni mucho menos remediaron los perjuicios ocasionados).

Por lo anterior, hoy el empleo asalariado no dignifica ni puede ser el sostén principal de la subjetividad. Según un mapeo realizado por Gallup en 2017, sólo el 15% de los trabajadores full time del mundo están contentos con sus empleos (llegando a un nimio 6% en Japón), sin hablar de todas las labores precarizadas o informales. Esto crea permanentemente personas insatisfechas, frustradas, llenas de ira, lo cual redundando directamente en el nacimiento de totalitarismos que llegan al poder por medios democráticos. La posibilidad de realizar actividades no productivas a nivel mercantil y la garantía del acceso básico al alimento, salud, vivienda, educación y justicia serían un buen punto de partida para revertir estos fenómenos.

Ya en 1995, Jeremy Rifkin (asesor de Bill Clinton) decía en su libro *El fin del trabajo*:

A pesar de los grandes avances de la tercera revolución industrial, muchas personas previsiblemente todavía tendrán que trabajar en la economía de mercado tradicional para ganarse la vida a pesar de que sus horas de trabajo continuarán reduciéndose. Para el creciente número de personas que no tendrán puesto de trabajo alguno en el sector de mercado, los gobiernos tendrán dos posibilidades: construir un mayor número de prisiones para encarcelar a un cada vez mayor número de criminales o financiar formas alternativas de trabajo en el sector de voluntarios (Rifkin, Jeremy, 2010, p.271).

En ese sentido, se espera que en América Latina (por presentar grados superiores de inequidad que cualquier otra región y además ser uno de los reservorios de riquezas naturales más fundamentales del planeta) debamos enfrentar una crisis aún más grave que en otras latitudes:

El sector privado argentino, según estima el Indec, acumula en el exterior un total de U\$S 355.377 millones. Es casi un 70% del PBI y cinco veces lo que declaran ante la AFIP los 32 484 contribuyentes con patrimonios mayores a U\$S 1 millón. El Centro de Economía y Finanzas para el Desarrollo Argentino

(Cefid-AR) calculaba una década atrás que era un 109% del PBI y con ese dato coincidió hace poco el presidente de la Unión Industrial Argentina (UIA). Aunque otras estimaciones más recientes son más conservadoras, todas coinciden en algo: la Argentina está entre los cinco países con más riqueza offshore del planeta (Bercovich, Alejandro, 2020, p.31).

Como se ve, la Modernidad ha creado una inmensa riqueza para pocos, un razonable bienestar para algunos y también las más extremas formas de pobreza y virtual esclavitud para muchísimos.

En las últimas décadas, incluso dentro de las sociedades capitalistas avanzadas (y sobre todo a nivel global) tuvo lugar una transformación socioeconómica de magnitud que ha dejado atrás al llamado paradigma fordista y ha impuesto una cada vez mayor polarización de los ingresos. Simultáneamente a su caída, parece haberse impuesto un nuevo paradigma de acumulación, que varios académicos definieron como capitalismo cognitivo (Fumagalli, 2010), caracterizado por una flexibilización sin precedentes del mercado laboral. Frente a eso, la renta básica no es una propuesta utópica, sino una propuesta de intervención necesaria. Su introducción, en conjunto con otras regulaciones, contribuiría de manera decisiva a mejorar las condiciones de vida de los ciudadanos y su ejercicio de las libertades civiles.

Durante el siglo XIX, las transformaciones tecnológicas junto con las innovaciones organizativas tenían como objetivo prioritario la producción de bienes materiales, bajo el liderazgo del sector textil y las industrias del hierro y el acero, enfocadas en los bienes de consumo. El período fordista se caracterizó por una gran mecanización y automatización de la producción, lo que tuvo como resultado más evidente un aumento en la productividad nunca antes visto en la historia de la humanidad. Pero este método de producción no era un modelo global. Su realización varió enormemente entre las naciones, de acuerdo a las posibilidades y al lugar que ocuparan en el contexto internacional. Como sea, se caracterizó, esquemáticamente, por una división taylorista del trabajo (entre producción calificada y no cali-

ficada) regida por procedimientos jerárquicos y acompañada de un sistema de acumulación basado en la redistribución de las ganancias para garantizar el crecimiento de la demanda. La continuidad de la producción en masa de bienes duraderos estandarizados se apoyaba en herramientas de regulación, convenios colectivos y formulaciones benefactoristas. Por eso, y dado que el equilibrio dinámico entre producción y consumo masivo inherente al sistema fordista estaba garantizado, dentro de tal contexto la renta básica no podía representar un reclamo real de regulación, ya que solo se podía justificar en términos éticos.

Pero el fordismo atravesó una crisis terminal en la década de 1970, debido a la saturación de los mercados, el aumento del precio de las materias primas, la crisis del petróleo y una importante escalada de los conflictos sindicales. El paso a tipos de cambio flexibles, definió un nuevo marco para la reestructuración del mercado global en el que el equilibrio entre las ganancias y los salarios reales comenzó a colapsar, dando lugar a una polarización dramática de la distribución del ingreso. Frente a eso, las condiciones de valorización y acumulación sufrieron drásticas modificaciones. El modelo posfordista implicó un sistema mundial cada vez más interconectado y a la vez altamente diversificado. Las actividades laborales se integran de modos más sofisticados con la tecnología y de hecho el proceso de producción utiliza el conocimiento, la información, la cultura y las relaciones sociales como “materias primas”. Las actividades manufactureras se fueron trasladando a territorios con leyes laborales más vulnerables y salarios más bajos, mientras que las actividades financieras y tecnológicas se concentraron en los países ya altamente industrializados (EEUU, Europa, Japón, Australia).

Esto exige repensar y renovar el contrato social. Pese a eso, el empleo sigue siendo percibido como una insignia de ciudadanía moral y se asume que cualquiera que no esté trabajando (o buscando trabajo) es una persona cuestionable.

Por otra parte, en este nuevo contexto el conocimiento (los saberes socialmente creados, a través de la interacción colectiva) se ha vuelto algo así como la materia prima de la acumulación neoliberal.

A diferencia de la situación creada por el fordismo, la actual difusión del conocimiento no depende simplemente de las transferencias tecnológicas de las máquinas, sino de la expansión de flujos relacionales (que pueden ser leídos como inmateriales aunque en realidad no lo sean), razón por la cual la hipótesis clásica de los rendimientos decrecientes pierde importancia. Hoy, las posibilidades de apropiación y acumulación se basan en un uso del conocimiento que consiste la permanente búsqueda de innovaciones y el simultáneo rechazo de hacerlas comunes, gracias a la existencia de los derechos de propiedad intelectual y las patentes. Esto cristaliza y fija en pocas manos el trabajo realizado por grandes conjuntos de personas (o incluso por la propia naturaleza, cuando hablamos del registro privado de semillas, por ejemplo).

Esta forma de capitalismo es mucho más inestable que la anterior, debido a la ausencia de un compromiso social justo (pues el crecimiento se encuentra impulsado por el sector de las finanzas, reticente al máximo a asumir cualquier consecuencia por sus actos). Esto se ha visto reflejado en la pérdida del poder de negociación colectiva de los sindicatos frente a la difusión de *contratos basura* personalizados y al hecho de que muchos de los pagos pasen a depender cada vez más del desempeño personal de cada empleado, o general de la empresa (en especial respecto a las ganancias financieras), y no a la utilidad social. Hoy, las finanzas afectan todos los ámbitos del circuito económico, desde las inversiones hasta las ganancias y, por lo tanto, también el consumo y la demanda. Incluso los productos del “sector primario” de la economía (los alimentos, por ejemplo) dependen hoy de las finanzas. Como contracara de la misma moneda, la propensión del sector empresario a invertir se da solamente cuando se encuentra con altas posibilidades de obtener grandes beneficios. Pero además, aunque la relación entre estos factores no puede considerarse estable, sí está claro que beneficia la inequidad y el acceso desigual a los recursos naturales y los productos de la creación humana. Así, la actual estructura centrada en el capital financiero, no garantiza el equilibrio del sistema ni la supervivencia de las personas (tengan o no empleo).

En resumen, en el esquema contemporáneo, las bases de la economía global son redes cognitivas a las que aportan, en distintos grados, todos los habitantes del planeta a (aunque son cristalizadas en marcos regulatorios injustos y, por ende, aprovechadas por muy pocos) a través de sus interacciones personales y digitales. Esto hace que las tasas de productividad puedan crecer casi indefinidamente. Sin embargo, las tasas de crecimiento eventualmente disminuyen, ya que el propio sistema diezma el empleo y, en consecuencia, se reduce el consumo. La actual apropiación por parte de un pequeño sector (a escala global, pero también replicado en las distintas naciones) tiende a una menor difusión del conocimiento entre las poblaciones que aportan a su creación. En este escenario, la introducción de una renta básica representaría el primer paso hacia un compromiso social más equitativo. Además, mejorando la calidad de vida colectiva y garantizando la subsistencia, es mucho más probable que se generen mejores soluciones y conocimientos, lo cual invertiría la situación actual hacia un círculo virtuoso.

Las recién expuestas son algunas de las razones que justifican gravar impositivamente al sector de las finanzas para sostener a los millones de seres humanos que cotidianamente aportan (de formas más o menos directas) a sus beneficios. Otra, tal vez más decisiva, es que, así como están, las cosas no pueden durar mucho más. La aparición de pandemias y las crecientes tensiones geopolíticas (y militares) a nivel global así lo demuestran. Por eso, la renta básica se presenta, ahora sí, como una alternativa que merece ser pensada seriamente. Ya que no es la remuneración tradicional (medida por el tiempo de trabajo o los objetivos cumplidos), la que permite el desarrollo de una vida digna. En este nuevo contexto, una renta básica podría compensar por la productividad social generada colectivamente y abordar la extremadamente desigual distribución social de las riquezas. Esto reduciría la inestabilidad del sistema, aportando simultáneamente a la dignidad humana.

En cuanto a la forma de financiarlo, se han escuchado ya algunas propuestas, como la tasa Tobin sobre transacciones financieras especulativas, un impuesto sobre las rentas de los derechos de

propiedad intelectual o gravámenes sobre las ganancias obtenidas en cada territorio por los grandes ganadores del actual régimen cognitivo (Google, Facebook, etcétera). De cualquier modo, el punto siempre es alcanzar un sistema tributario que no se vea como una penalización de la actividad económica, sino como una estructura que refleje la voluntad de una vida más digna para todos los habitantes del planeta.

Hay que aclarar que las definiciones de renta básica, así como las formas de pensar la distribución de las riquezas, difieren significativamente según la escuela que las considere. El enfoque liberal-libertario ha pensado una suerte de “impuesto negativo”, es decir, una excepción del pago de cargas fiscales para quienes caigan por debajo de la línea de pobreza relativa. Esto es, por supuesto, temporal y en algunos casos supone que el Estado intervenga para proporcionar la diferencia necesaria para alcanzar este umbral. Sin embargo, en este esquema todos deben pagar para acceder a servicios públicos como educación y salud (con la excepción de la justicia y la defensa, aunque hay cierta presión para que los sectores más vulnerables se alistén como fuerzas de seguridad). En términos reales, este uso de la redistribución implicaría el desmantelamiento del sistema estatal y la implantación de una política general del “sálvese quien pueda”. El punto de vista liberal-socialdemócrata busca proporcionar una continuidad en los ingresos a las personas desocupadas o con salarios demasiado bajos, a través del establecimiento de una renta “garantizada”, pero sólo para “pobres” y mientras administrativamente sigan siendo considerados como tales (lo cual implica un gran gasto en controles).

A diferencia de esas miradas, sostenemos que el enfoque contemporáneo sobre renta básica tiene que fundamentarse en la idea de que los ingresos de una persona deberían ser permanentes, incondicionales e ilimitados en el tiempo. El académico más influyente que ha pensado esta vertiente es Philippe Van Parijs (2015), cuya perspectiva (por fuera del marxismo) acompaña con razones económicas a las justificaciones sociales y éticas, relacionadas con la igualdad social y el disfrute de las garantías ciudadanas. Desde un punto de vista jurídico, es fundamental definir nuevos derechos, como la movilidad, el derecho a la cultura, a los conocimientos y las habilidades, que son

generados colectivamente. Pero además, es fundamental discutir qué vamos a entender por derechos y libertades, ya que tener la posibilidad abstracta o formal de hacer algo no quiere decir en absoluto que se cuente con los medios necesarios para llevarlo a cabo.

La renta básica universal debería ser una asignación estable y perpetua, independiente de la actividad laboral real, que garantice a cada miembro de una comunidad determinada un nivel de vida digno. Hay que subrayar que su introducción ayudaría a afrontar el desafío que plantea el nuevo paradigma de acumulación flexible en el que nos encontramos insertos. El pasaje del modelo fordista al llamado “capitalismo cognitivo” ha provocado que muchas de las variables económicas con las que hasta ahora se analizaba la economía deban ser repensadas y actualizadas.

Como decíamos más arriba, este escrito busca articular un aporte en dirección hacia una posible respuesta, hacia una solución, al menos temporal, para evitar enormes catástrofes sociales, humanitarias y ecológicas. Entonces, una segunda hipótesis, derivada de la primera (que vincula a la acumulación ilimitada propiciada por el capitalismo financiero-cognitivo a la crisis actual), es que el establecimiento de una renta básica universal podría ser una especie de salvoconducto que permita atravesar la próxima década con menos daños a las personas y a la ecología. La renta básica universal puede justificarse desde dos puntos de vista: uno más abstracto o general (a favor de una ética basada en la distribución de las riquezas y la equidad y en contra de que existan miembros de una sociedad que vivan vidas indignas) y otro más concreto (en relación con las condiciones actuales que hacen insostenible la continuidad de la existencia humana tal y como se está dando hoy). En las próximas páginas se abordarán ambas perspectivas, con la intención de presentar una imagen de las circunstancias presentes que ponga en relieve la necesidad de una renta básica y sus posibles ventajas para una aplicación relativamente veloz.

La primera propuesta sistemática de un mecanismo parecido a una renta básica fue sostenida por Thomas Paine en su *Agrarian Justice*, texto de 1797 que comienza así:

La justicia agraria, opuesta a la ley agraria y al monopolio agrario, es un plan para mejorar la condición de los hombres creando en cada nación un Fondo Nacional para pagar a cada persona, cuando llega a la edad de veintiún años, la suma de quince libras esterlinas, para permitirle comenzar su mundo; y también, diez libras esterlinas por año durante la vida para cada persona que ahora vive desde la edad de cincuenta años, y para todos los demás cuando lleguen a esa edad, para que puedan vivir en la vejez sin miseria y salir decentemente del mundo (Paine, Thomas, 1979, p.552).

Si bien en este caso el estipendio sólo se vuelve regular a los cincuenta años, la idea que sustenta su proyecto es poder superar los altos niveles de inequidad que el autor veía a finales del siglo XVIII.

Pero esta no es la única fuente sobre la cuestión. El primer pensador que buscó sistematizar una constelación de ideas acerca del dinero y la economía fue Aristóteles. La parte más sustancial del proyecto “económico” aristotélico, que ya ha sido sobradamente analizado (Borisonik, Hernán, 2013), podría sintetizarse en algunas líneas que trascienden su propio contexto histórico-político: la centralidad de la comunidad frente a las ansias particulares (la primacía de lo colectivo ante lo individual), el peligro de concebir al dinero como un fin y no como un medio útil para los intercambios (es decir, de llevar a cabo su sacralización) y la censura de la usura (expresión evidente del debilitamiento de los lazos de solidaridad dentro de una sociedad). Leyéndolo en este contexto parece profético, pues en sus textos se puede adivinar una advertencia contra la peligrosa naturalización de la economía como “ciencia independiente de la política” y contra el afán por la acumulación de dinero. Aristóteles buscaba formar un tipo de ciudadanía que no se encerrara en una permanente redistribución de los bienes sino en una forma de vida (algo así como lo que hoy llamaríamos una subjetividad) tendiente a la equidad: “es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad” (Aristóteles, 2000, 1266 b).

Existen varios textos que, con formulaciones situadas en otros contextos, sirven de apoyo para postular políticas de distribución de las riquezas sociales entre los miembros de la sociedad. En el Medioevo, la Biblia, Tomás de Aquino, Lutero y el Corán son ejemplos. Entre los modernos, desde Rousseau hasta Marx, pasando por, Locke, Smith o Kant, es posible hallar pistas que nos podrían conducir a repensar el potencial que tendría una redistribución *a priori* de las riquezas (como garantía de dignidad) y no *a posteriori* (forma ya probada, que ha demostrado carencias para resolver los problemas de fondo). Como bien lo expresó el investigador catalán David Casassas, los privilegios hereditarios están anclados en una distribución profundamente injusta de los derechos de propiedad. “No hay filantropía sin expolio y desposesión previa de bienes comunes, razón por la cual Kant insistía, antes que Marx, en que resulta imprescindible ‘expropiar a los expropiadores’ a través de sistemas impositivos y políticas públicas” (Casassas, David 2020, p. 86). Esas políticas deberían rehuir de las ideas de filantropía o caridad como principios (lo que se conoció a fines del siglo pasado como un “Estado ambulancia” que sólo sirve para socorrer a quienes ya se encuentran en circunstancias muy graves, pero no genera los recursos para que no se llegue a ellas).

Ahora bien, más allá de los importantes y múltiples aportes que podamos ver en el pasado, es importante subrayar que la situación actual requiere repensar este tema de manera específica, ya que los avatares del empleo (más bien, del desempleo), sumados a la pérdida de derechos y a la situación de un enorme número de jóvenes que se ven obligados a ser “emprendedores” (es decir, cuentapropistas desamparados), hace que las reflexiones históricas encuentren algunos límites, sin que eso les quite valor argumental ni peso para comprender por qué es fundamental buscar transformaciones radicales en el presente sistema.

La introducción de una renta básica universal significaría un paso hacia una vida con individuos más libres, más autorespetuosos, más afirmados como parte de las sociedades a las que pertenecen. Para eso, es preciso repensar la forma que han tomado la propiedad privada, la apropiación y la valorización en la actualidad. Como puede

evidenciarse con una mirada transversal a lo largo de toda la historia humana, la propiedad privada no es ni ha sido nunca absoluta, sino relativa a lo colectivo. La propiedad tomó siempre la forma que las sociedades le den, ya que lo único insoslayable es que el mundo en su conjunto es co-perteneciente a sus habitantes como conjunto.

Frente a la muy extendida crítica que dice que la RBU tendría como consecuencia una “sociedad de perezosos”, es importante aclarar que (además de no ser pensada como una fórmula definitiva, sino como una solución temporaria, un corte frente a una situación extremadamente dramática, casi terminal) el claro problema que tenemos hoy como sociedad no es la pereza de quienes no tienen asegurado ningún tipo de sustento (al contrario, son personas obligadas a desplegar sus capacidades hasta el límite permanentemente), sino la avaricia de los más poderosos. Por eso, sería central garantizar que quienes se han visto empobrecidos y humillados por generaciones tengan la posibilidad de ser “improductivos” por un tiempo (tiempo que, seguramente, les permitirá repensarse como sujetos y crear nuevos horizontes colectivamente) que volver a obligarlos a trabajar para los demás. Frente a un neoliberalismo que se muestra ya desenfrenado, la renta básica busca desligar la supervivencia del empleo remunerado y rescatar varias ideas que han sido secuestradas por el capitalismo, como *propiedad*, *individuo* o *libertad*, entre otras.

Proponemos empezar a atacar el problema por su parte más perjudicial, por sus causas más obvias y evidentes, y no por causas sospechosas, no comprobadas. Esta idea tiene como horizonte plantear políticas impositivas que logren combatir la evasión y la fuga de capitales, acciones que permitan una disponibilidad de dinero más equitativa, para que todos los miembros de la sociedad puedan vivir más digna y libremente. Complementariamente, la RBU podría servir para que la población pueda dedicarse menos a tareas de pura subsistencia y tener más tiempo para educarse, formarse, crear, pensar y convivir de manera menos competitiva con los demás y con el entorno natural. Asimismo, sería una herramienta fundamental para que muchas personas (hoy obligadas a vivir de modos incómodos o indignos) puedan ejercer su derecho a decir que no, a rechazar circunstancias o relaciones que las perjudican o apremian.

La existencia de la renta básica mejoraría hoy cualquier situación dada. El cooperativismo y las efectivas posibilidades de producción que tiene el planeta y sus habitantes se verían ya con muchas mejores posibilidades si se estableciera al menos en algunos territorios. Por supuesto que esto no excluiría el papel de los sindicatos y otras organizaciones colectivas que operan sobre la democratización de los espacios laborales, la búsqueda de un compromiso más justo entre capital y trabajo y la negociación frente a los dueños de los medios de producción. Sin embargo, es importante expresar que la renta básica *universal* tendría un sentido mucho más profundo y transformador si pudiera establecerse de manera global. Pues este capitalismo transnacional (en el que la riqueza generada en el tercer mundo es capitalizada en un puñado de países y la deslocalización del capital hace correr peligro todo el ecosistema terrestre) requeriría un sistema fiscal que pudiera sortear el chantaje de los más poderosos.

Por otra parte, buscar diferenciar burocráticamente a “los más pobres” es tan perverso como ineficaz. Como lo expresó el investigador británico Guy Standing, intentar realizar esa demarcación (a veces tan fina) en el estado de conmoción total en el que nos encontramos sería como “buscar al hombre que está más a punto de ahogarse en un naufragio y dejar que el resto se hunda” (Standing, Guy, 2020). Los niveles de diferencia económica de las clases más bajas son tan nimios que es casi imposible hacer una tarea justa, mientras que los niveles de concentración de riqueza del infame 1% (o incluso del 0,1%) más alto son tan desiguales que sería muy sencillo redistribuir una ínfima parte de sus fortunas sin modificar sus existencias y beneficiando a la abrumadora mayoría.

Hay una serie de argumentos centrales a favor de la renta básica universal que se vienen expresando de manera más o menos regular en los espacios que la defienden o proponen. Estos pueden sintetizarse en un concepto ético-jurídico: el derecho a la existencia de las personas, esto es, la posibilidad de acompañar a la vida, siempre que se quiera, de manera digna, con acceso a determinados bienes, sin dependencia absoluta de nadie en particular y con la posibilidad de buscar horizontes con cierta autonomía.

Recuperando un razonamiento muy clásico, ponerse a pensar sobre la democracia en un contexto en el que el acceso al alimento, la salud, la educación y la justicia están tan cercenados, es más bien un eufemismo para hablar de demagogia y manipulación. En este mismo instante hay más de 800 millones de personas que pasan hambre (muchas de las cuales morirán de hambre), pero esto no se debe a una escasez real de comida, sino a la decisión unilateral de algunos grandes actores que prefieren desperdiciarla que regalarla para generar escasez a nivel de mercado. Siguiendo ese ejemplo, y conociendo las terroríficas cifras de la inequidad económica global (o el hecho de que el tamaño del sistema financiero global es diez veces mayor que el PBI de todos los Estados juntos), parece obvio que es necesario y urgente modificar las leyes a nivel mundial para, al menos, sostener la vida humana. Es ridículo que se hayan creado las condiciones materiales para una base de dignidad general y no se haya querido ponerlas en práctica.

Hoy sabemos que el mayor “mérito” que han hecho los más ricos es haber nacido ricos. Sólo por las condiciones de cuna, se benefician de grandes herencias, de mercados poco competitivos (en los niveles más altos, altamente concentrados, los mercados suelen tender a los monopolios), de privilegios fiscales, concesiones y favores de los gobernantes (perdones, privatizaciones, contratos), lo cual simplemente amplifica las ventajas de ese pequeño grupo. Es justo decir que la desigualdad actual es ilegítima y eso tiene efectos negativos en las vidas físicas y psíquicas de más del 90% de la población mundial. Adicionalmente, las políticas a favor del capital financiero global que se han profundizado desde 2008 han logrado despertar un enorme descontento entre las clases medias y medias-bajas que ven la mejora en las condiciones de vida de los más beneficiados y un doble perjuicio a las propias (pagan más impuestos y están más empobrecidos), lo cual alimenta directamente la tendencia individualista y el apoyo a políticas totalitarias y gobiernos anti-derechos.

Hace falta crear un sistema de distribución en el que el acceso universal a determinada cantidad de valor social (computado, en principio, en dinero) sea un ancla, es decir una esperanza de que vamos a seguir

viviendo en el futuro y que podremos desarrollarnos asociados a redes mediadas por la voluntad legítima de participar en ellas. Es fundamental relativizar o poner en suspenso por un instante las pequeñas diferencias que existen entre los oprimidos e intentar recuperar (o crear) una nueva idea de persona a partir de los rasgos comunes que todos tenemos. Por supuesto, la renta básica no puede ser una única medida “salvadora”, sino que debe existir en paralelo con cierta regulación de los precios y con una limitación de las riquezas individuales o empresariales. Y eso debería darse junto con una nueva conciencia sobre la codependencia social de los seres humanos puede ser un aporte hacia un mundo en el que lo común tienda a coincidir con lo público. Sin eso, será muy difícil evitar el colapso total del mundo que conocemos.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2000), *Política*, Gredos, Madrid.

Bercovich, Alejandro (2020), “Ya colaboré. Poniendo estaban los ricos”, en VV.AA., *La vida en suspenso. 16 hipótesis sobre la Argentina irreconocible que viene*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

Borisonik, Hernán (2013), *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires.

Casassas, David (2020), *Libertad incondicional. El derecho a la renta básica universal*, Ediciones Continente, Buenos Aires.

Fumagalli, Andrea (2010), *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Traficantes de sueños, Madrid.

Guattari, Felix (1996), *Las tres ecologías*, Pre-textos, Valencia.

Paine, Thomas (2014), “Agrarian Justice, Opposed to Agrarian Law, and to Agrarian Monopoly” [1797], en *Selected Writings of Thomas Paine*, Yale University Press, New Haven.

Rifkin, Jeremy (2010), *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Barcelona.

Standing, Guy (2020), “La siguiente fase: una renta básica”, en *Sin permiso*, <<https://www.sinpermiso.info/textos/la-siguiente-fase-una-renta-basica>>.

Van Parijs, Philippe; Vanderborght, Yannick (2015), *La renta Básica*, Ariel, Barcelona.

CRÍTICA A LA RAZÓN SOBERANA: UNA PROPUESTA SOBRE EL DERECHO Y LA APROPIACIÓN

Emiliano Primiterra

INTRODUCCIÓN

En el párrafo 102 del *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil (2TT)*, Locke argumenta en razón de la necesaria invasión a América por parte de la corona inglesa. Los argumentos allí presentados son variados (sumados a otros que podrían derivarse de múltiples capítulos de esta misma obra), más los mismos proponen *grosso modo* que el hombre racional (esto es, productivo y con un poder soberano emanado de los instrumentos propios de la modernidad europea), es libre e igual –dadas ciertas condiciones– a otros. Las prerrogativas propuestas sobre los ciudadanos europeos promovieron la conformación de relaciones particulares entre distintos grupos de individuos. Por nombrar algunos de ellos podríamos aseverar que existen Otredades dispuestas de modo tal que habría quienes poseen propiedad (entendida la misma en sentido moderno-europeo), y quienes no (acaso los desposeídos de ellas, o bien aquellos grupos sociales quienes no administran los bienes del modo en que la razón moderna dictamina que deben ser administrados).

La invasión a América, para Locke, estaba fundamentada por motivo de que “José de Acosta nos dice que en muchas regiones de América no existía gobierno de ninguna clase” (Locke, John, 1960, p.334-335).¹ “Gobierno” aquí es entendido como una forma particular de administración de lo público en razón de una soberanía emanada del conjunto de ciudadanos europeos, laboriosos, industriosos y blancos.

La propuesta lockeana ha trascendido su propio tiempo y espacio, tocando puerto no solo en la América colonial inglesa, sino también encallando en nuestro propio Siglo XXI. En el presente trabajo intentaré demostrar las implicancias políticas actuales de las teorías de la soberanía y propiedad lockeana mediadas por lecturas contemporáneas que permitan acertar los verdaderos sentidos de tales propedéuticas modernas en los tiempos que corren actualmente. Para ello me valdré, en primera instancia, del pensamiento de Franz Hinkelammert, sobre lo que refiere de gran importancia –en el Siglo XXI– respecto de las consecuencias de la teoría lockeana.

En una segunda instancia me abocaré al abordaje de los conceptos que Locke denomina “condiciones” (“*provisos*”) y gracias a cuya existencia, los propietarios se ven impedidos de poder maximizar sus propiedades de un modo infinito. Las “condiciones”, a saber, son dos: (1) el denominado “*enough and as good proviso*” y (2) “*spoils proviso*”. Intentaré demostrar cuales son los lineamientos generales de las interpretaciones de algunos de los autores que han leído a Locke y cuyas discusiones podrían introyectarse en el ámbito de discusión que aquí propongo.

En una tercera instancia me propondré demostrar cuál es el fundamento de que Locke comunique su parecer respecto de América y, por sobre todo, la razón de la utilización de la figura de José de Acosta para tal fin. La principal razón de este apartado en cuestión es promover el entendimiento de que, más allá de que las condiciones

1 Las diversas traducciones del inglés tanto del “Segundo Tratado”, como así también de otros textos citados en este documento, son todas propias. Por motivos de economización de espacio para su publicación se ha omitido –de esta versión final– las citas textuales en el idioma original.

de apropiación (siguiendo la lectura de MacPherson) podrían ser superadas por la introducción del dinero en las sociedades contractantes, la aparición de América y el descubrimiento de tierra que allí se encontraba sin trabajar pareciera poner límite –según la interpretación de MacPherson- a los mismos *provisos* de apropiación.

En un cuarto apartado me abocaré al estudio de los postulados antropológicos de Bartolomé de Las Casas, quien en palabras de Alicia Mayer (2014) fue el filósofo más leído y admirado en las colonias inglesas en América. La referencia no es menor, ya que intentaré demostrar que la conexión entre Locke y Las Casas no es fortuita. La misma esta medida por la cita de los conceptos de Acosta en el parágrafo de *2TT* citado con anterioridad

Por último intentaré demostrar la necesidad de volver a revisar los postulados lockeanos fundamentales para entender, dentro de los límites propios de la modernidad, el derecho de acceso a la propiedad privada mediada por el trabajo y, por consiguiente, la rotunda necesidad de abordar dicha problemática con las herramientas argumentativas brindadas por Las Casas.

EL SENTIDO LOCKEANO DE DERECHOS HUMANOS

Hinkelammert (Duchow, Ulrich, *et al.*, 2004) refiere que el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* funge como el fundamento para los artículos referentes a regular la propiedad de todas las constituciones de occidente. Sin embargo, la razón principal del *2TT* no sería únicamente dar sentido al fundamento de la propiedad privada (tal la finalidad del capítulo cinco de aquella obra, acaso el capítulo más discutido), sino la de promover, a su vez, la invasión a América y, concomitantemente, referir una nueva teoría política que sirva de fundamento a tales propósitos imperialistas. Hinkelammert refiere esto mismo al decir que

[...] en miras a esta situación imperialista, era urgentemente necesaria una nueva teoría política. En el periodo anterior Europa había fundado su expansión colonial en el derecho

divino de los reyes, y previo a ello, en los casos de España y Portugal, en las concesiones papales establecidas sobre ciertos países a ser conquistados (Duchrow, Ulrich, *et al.*, 2004, p.45).

La propuesta lockeana afirma que “todos los hombres son iguales por naturaleza...igualdad en que se encuentran todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o el dominio de uno sobre otro” (Locke, John, 1960, p.304). Esta supuesta igualdad natural vendría a legitimar la invasión inglesa sobre suelo del Nuevo Mundo ya que promueve que los hombres por igualdad de condición tienen igual acceso a los bienes dados por Dios a toda la humanidad. En otras palabras, y atendiendo a una de las condiciones que Locke refiere como necesarias para la correcta apropiación de un bien, nadie puede apropiarse de más tierra (o bienes) sobre las que puede, acaso, hacer uso. En palabras del mismo Locke:

La apropiación de una parcela de tierra, por medio de la introducción de mejoras, no representaba perjuicio alguno para ningún otro hombre, ya que quedaba todavía suficiente y tan buena [tierra], y más [tierra] de la que podían usar quienes estaban aún desprovistos de ella. Pues quien le deja a otro tanto como [este] pueda usar es como si hiciera un bien no tomando nada. Nadie que tuviera un río entero para calmar su sed podría considerarse perjudicado por el hecho de que otro hombre bebiera de la misma agua, aun cuando tomase un buen trago. Y en caso de la tierra y el agua, [allí] donde hay suficiente de ambos, es exactamente lo mismo (Locke, John, 1960, p.291).

Esto da cuenta, acaso, de que los indios americanos no tenían ningún tipo de derecho (dentro de los límites propuestos por el argumento lockeano) de adueñarse de las tierras vacuas sobre las cuales ellos transitaban. Al no labrar las tierras de América, por ley natural, los indios perdían todo derecho sobre las mismas.

Para Hinkelammert, Locke hace uso de una definición particular de “derechos humanos” (aunque bien el mismo autor inglés no

refiere con ese nombre aquello que Hinkelammert está aseverando), el cual atenta contra los diferentes órdenes de gobierno existentes tanto en la era en que el filósofo inglés escribe como, así también, en nuestros días. En efecto, la propuesta lockeana no es otra que la de promover la invasión sobre aquellas tierras cuyos habitantes son improductivos por hacer un indebido uso de los recursos que, de otro modo (si fuesen administrados y trabajados por el inglés burgués promedio) serían redituables para toda la humanidad.

Las sociedades que son enmarcadas dentro de los límites de la razón burguesa, esto es, aquellas que poseen un poder instituido de manera soberana mediante un *trust*, son las mismas que únicamente poseen derecho tanto sobre sus recursos –o bienes– como sobre sus ciudadanos, teniendo ellos mismos una libertad propia emanada no solo de la ley natural, sino del complejo sistema político que tales sociedades detentan. En contraposición, aquellas sociedades que no se encuadran dentro de estos límites, a saber: aquellas que no son productivas como la razón burguesa determina, o que acaso no son producto de un legítimo acuerdo de las partes contractuantes en el seno de una libertad soberana y autodeterminativa (*trust*) no son, en modo alguno, sociedades políticas que deban ser respetadas (Duchrow, Ulrich, *et al*, 2004, p.55). Esto pone a Locke frente a la posibilidad de justificar las invasiones y la esclavitud sobre aquellas tierras (no ya naciones, no ya sociedades en sentido moderno de la palabra) vacuas.

El concepto de “derecho humano” lockeano deja entrever la posibilidad de revertir aquella égida en razón de un bienestar propio de una nación en particular. Si la razón instrumental moderna dictamina que las tierras vacuas de América son proclives a ser invadidas y necesariamente labradas, entonces el derecho que emana de la ley natural respecto de la necesidad (en relación a los *provisos*²)

2 Recordemos que los *provisos* (condiciones) lockeanos son dos: (1) “Dejar tan bueno y suficiente para otro” (*Leave enough and as good for others*) y (2) “no tomar más de aquello que no pueda usarse” (*Spoil proviso*). Ambas condiciones son sólo aplicables hasta el momento en que se da, en la esfera de relaciones entre propietarios, la invención del dinero. En efecto, los dos *provisos* sólo pueden ser alegados en una instancia de Estado Natural (EN) previa a la nominación del dinero, ya que una vez que los hombres se ponen de acuerdo en los valores monetarios que

de invasión y trabajo sobre aquellas tierras es un derecho unilateral, un derecho que sólo puede promover una de las partes involucradas, obliterando la libertad de otra de ellas, aquella parte que se ve invadida por la primera. Hinkelammert propone a lo largo de su texto una serie de ejemplos de cómo algunos poderes han promovido la guerra a otras naciones amparándose en el concepto del derecho humano lockeano. Por nombrar algunos de tales ejemplos, el artículo del teólogo y economista refiere la guerra de Kosovo promovida por la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Hinkelammert denuncia, a su vez, que los países tercermundistas deben rendir cuentas de su situación en materia de derechos humanos a los países del Primer Mundo (Duchrow, Ulrich, *et al.*, 2004).

La lectura de Hinkelammert sobre la conceptualización lockeana concluye que cuando Locke refiere que “todos los hombres son iguales por naturaleza”, en verdad lo que Locke está deseando proponer a fines de la primera Revolución Inglesa no es otra cosa más que legitimar la conquista, ya que de este principio regente en la teoría del *2TT*, Locke concluye que la esclavitud es legítima (Duchrow, Ulrich, *et al.*, 2004, p.46). Si hay igualdad es porque existe la posibilidad de expropiar sin límites los recursos naturales de otras naciones en razón de ciertos principios superiores emanados del derecho natural. “Garantizar la propiedad es lo mismo que declarar que los pueblos de América del Norte pueden ser expropiados sin condición o restricción. En vistas de esta acrobacia intelectual es que los burgueses fueron tan entusiastas en abrazar la teoría política de Locke” (Duchrow, Ulrich, *et al.*, 2004, p.47).

Ahora bien, dada esta lectura de Hinkelammert en donde se presenta a Locke como un pensador que no solo propone una fundamentación filosófica de la propiedad privada, sino también

promueven, las condiciones naturales de apropiación (1) y (2) dejan de surtir efecto como “límite” para la correcta apropiación de bienes. La creación del dinero por parte del conjunto de propietarios como artificio de intercambio de bienes producidos mediante el labor y la industriosisidad promueve no solo que los mismos medios puedan ser comercializados unos con otros por valores de índole “objetiva”, sino acaso que uno pueda apropiarse de más de aquello que él mismo pudiese consumir en toda su vida (en superación al segundo proviso), y a la vez no tener que adecuarse a la primera condición de “dejar tanto y tan bueno para otros” por el mismo motivo, a saber: la invención del dinero. (Ver MacPherson, 1951, pp. 554-555).

una fundamentación política (a la vez que, también, filosófica) de la invasión a América, es que es necesario ahondar en el pensamiento lockeano a los fines de demostrar que el argumento esgrimido, como bien propone Hinkelammert, acciona en detrimento de los derechos humanos y no, como se desea ver desde la óptica de los países del primer mundo, a favor de ellos.

LOS PROVISOS LOCKEANOS

Helga Varden (2012) determina que “ser libre, para Locke, no es estar posibilitado a hacer lo que uno desea (‘licencia’), sino a actuar dentro de las limitaciones de la ley natural” (Varden, 2012:414). La libertad sería posible en tanto el hombre actuase conforme a la ley. Ahora bien, esta ley viene a determinar que habría, al menos, dos condiciones (*provisos*) a tener en cuenta al momento de que un hombre se apropie, legítimamente, de algún bien dado en común a todos por Dios. MacPherson (1951) refiere que estos dos principios son los denominados (1) “tanto y tan bueno” (“*enough and as good proviso*”) y (2) “echar a perder” (“*spoil proviso*”). Ambos conjuntamente vienen a delimitar la acción humana sobre los bienes dados en común a todos los hombres. (MacPherson, Crowford, 1951, 1954, 1962; Naverson, Jan, 1999; Steiner, Hillel, 1977; Simmons, John, 1992).

En otras palabras, la libertad para Locke supone un fundamento de orden moral en tanto que “naturalmente libre” significa que el hombre posee un *derecho* a unirse a otros para constituir una sociedad. Tal derecho, que no es una condición física (Simmons, John, 1989, p. 462; Tully, James, 2003, p.297), sino acaso una de orden moral o metafísico, posee sí sus delimitaciones.³

3 Según Tully, Locke utiliza los términos “*freedom*” y “*liberty*” en dos sentidos: el primero de ellos como una ‘condición’ o ‘estado’ de libertad, y el segundo como una ‘habilidad’ o ‘poder’ de ejercicio de lo que es el propósito o punto de aquella condición o estado. La libertad natural no es, para Tully, el estado de estar bajo una arbitraria voluntad, sino acaso la de estar bajo la propia voluntad en vistas a la ley natural. Ser libre no solo determina el estado de estar “consternado” a la ley natural, sino acaso el ejercicio mismo que de ello emane (Tully, 2003, p.291).

LA INVASIÓN A AMÉRICA COMO HECHO NECESARIO PARA SUPERAR LOS PROVISOS

Mucho se ha referido ya sobre los modos diversos en que son (o pueden ser) superados las condiciones puestas por Locke sobre la adquisición de bienes. McPherson (1951, 1962), Tully (2003: 121), Nozick (1974), Sreenivan (1995), Otsuka (2003), Naverson (1999), entre otros, proponen diversos modos de superar – según la conceptualización lockeana- las limitaciones a la adquisición de propiedad dadas por la ley natural enmarcadas en las condiciones (*provisos*) ya referidos *supra*. Sin embargo, un común denominador en muchas de las propuestas dadas es la invención del dinero. En efecto, la introducción del dinero propone (dadas las prerrogativas lockeanas) una superación de las condiciones restrictivas a la adquisición (Waldron, Jeremy, 1979, p.323). Mediante la introducción del dinero no solo no se desperdicia el excedente del trabajo (en contraposición al “*spoil proviso*”), sino que acaso también se superaría el problema de “dejar tanto y tan bueno para otros” (“*enough and as good proviso*”). La razón de lo primero es que el excedente del producto del trabajo podría comercializarse por dinero (mercancía imperecedera, pero sí atada a los valores del mercado en razón de devaluaciones posibles). Respecto del segundo caso, el trabajo asalariado posibilitaría la adquisición de los productos de la tierra sobre los cuales los no-propietarios podrían hacer uso de ellos. A grandes rasgos, el dinero pareciera inscribir (en la condición humana atada a la ley natural de *provisos* sobre el uso de la tierra) ciertos lineamientos posibles sobre los cuales el hombre puede superar tales delimitaciones.

Sin embargo el problema que se plantea respecto de la invasión a América pareciera no depender de la invención del dinero. En efecto, si bien el dinero vendría a posibilitar la salida del corral de limitaciones que promueven las condiciones lockeanas (*lockean provisos*), el descubrimiento de América –acaso “el encuentro más asombroso de nuestra historia” (Todorov, Tzevetan, 2008, p.14)– sitúa al hombre moderno ante una tierra vasta que permea la posibilidad de que, en palabras de Locke: “...la misma regla de propiedad –a saber: que todo hombre debiera poseer tanto como sea capaz de usar [*Spoil*

proviso]- seguiría teniendo vigencia en el mundo, sin [implicar] una restricción para nadie- ya que hay tierra suficiente en el mundo como para abastecer al doble de habitantes...”(Locke, John, 1960, p.292). En otras palabras, el descubrimiento de América vendría (independientemente de la invención del dinero) a poner límite al *spoil proviso*.

La inclusión de la vacante de la tierra de América al sistema de comercio europeo (específicamente de Inglaterra) conlleva- dentro de los marcos teóricos lockeanos- la superación de la incapacidad de apropiación respecto de la necesidad de no echar a perder nada de lo producido. La razón de ello es clara: habiéndose descubierto el Nuevo Mundo, es fortuito justificar no solo la invasión (por razones tendientes a la ley natural), sino acaso la superación de pretender que cada propietario deba producir solo aquello que sea posible o bien consumir o bien comerciar, ya que habiendo tierra para “el doble de la población”, podría el propietario darse la licencia de adueñarse de más de aquello que sea posible utilizar. Pareciera, entonces, que no habría prerrogativa moral (tras el descubrimiento de América) que legitime una condición de necesidad en el uso de los bienes, ya que habiendo tanta tierra para tan poca gente, es posible “echar a perder” tierra y posesiones.⁴

MacPherson propone que la introducción del dinero en aquellas tierras donde el hombre ha llevado a cabo la acción del trabajo elimina las condiciones tendientes a limitar la acción del trabajador o propietario, más en aquellos lugares (tierras vacantes) en donde la introducción del dinero aún no se ha efectuado, la extensión cuasi-infinita del suelo posibilita la superación del *proviso* (McPherson, Crowford, 1951, p.555-556).

Cuando Locke refiere la necesaria invasión a América y justifica dicha idea en la figura de José de Acosta, tal referencia no es fortuita por cuanto allí se dice, a saber:

4 Pareciera posible preguntarse si en el sistema lockeano acaso las promociones de la ley natural sobre las condiciones de apropiación no son, acaso, relativas a situaciones empíricas particulares como ser, en este caso, el descubrimiento de América.

José de Acosta nos dice que en muchas regiones de América no existía gobierno de ninguna clase. “Hay indicios numerosos y verosímiles”, nos dice “de que estos hombres” –hace referencia a los [habitantes] del Perú– “durante largo tiempo no tuvieron ni reyes ni Estados, sino que vivían en tropel, como hacen hoy en día [quienes viven] en la Florida, los chiriguanas, los [habitantes] del Brasil, y muchos otros pueblos” [*Historia natural y moral de las indias*] 1. i, c. 25 (Locke, John, 1960, p.334-335).

La referencia a Acosta no es un simple artilugio argumentativo sin más. José de Acosta posee un peso importante en los debates llevados a cabo sobre las legitimidades respecto de la invasión a América en tiempos anteriores a Locke. La razón de ello estriba en que Acosta es un ferviente opositor a las propuestas conceptuales de Bartolomé de Las Casas. Para Ivonne del Valle, Acosta representa una conexión crucial entre la primera y segunda ola del colonialismo y, en relación a ello, sobre sus desarrollos científicos (Del Valle, Ivonne, 2013, p.439). En efecto, *Historia moral y natural* fue uno de los libros más leídos a fines del siglo XVI y principios del XVII, y podría ser considerado antesala del pensamiento de muchos filósofos modernos tales como Locke (Del Valle, Ivonne, 2013, p.440). Acosta propone una clasificación que denota la existencia de tres tipos de bárbaros. Tal clasificación (de corte, en cierto modo, aristotélico) será utilizada por otros varios pensadores de la época para fundamentar la invasión a América. Acosta, funge- por tanto- como una autoridad frente a quienes suscriben a la invasión americana.

Uno de tales pensadores quienes no defendían la invasión sobre América fue Bartolomé de Las Casas. Según Mayer, “Juan A. Ortega y Medina señaló...que Las Casas fue la personalidad más admirada, citada e incluso imitada por los evangelizadores angloamericanos del siglo XVII y XVIII” (Mayer, Alicia, 2014, p.1157).⁵ La autoridad de Las Casas llegó hasta el Reverendo Roger Williams quien, al escribir un tratado cuestionando el

5 Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, p. 236

poder civil en la nueva colonia de Massachusetts, citó al jesuita como autoridad (Arneil, 1998, p.82).

Esto determina que la empresa de Locke de fundamentar la invasión a América⁶ se enfrentaba a varios “enemigos”.

La clara conexión entre José de Acosta con Las Casas ahora parece ser entendida como la necesidad de Locke de proponer que, en América, los nativos no contaban con derechos emanados de ninguna ley natural, tal como proponía Acosta. La propuesta lockeana sobre los fundamentos en que la “tierra vacua” debía ser explotada por los hombres de razón (propietarios blancos-europeos, etc.) se fundaba –principalmente– en que los habitantes nativos de América no eran racionales, tesis que Las Casas se propuso contradecir.

LAS CASAS: EL DERECHO, LA SOBERANÍA Y LA LIBERTAD

Dussel (2005) refiere que el discurso de Las Casas es la primera crítica concreta a la Modernidad (Dussel, Enrique 2005, p.38). En tal discurso, Las Casas propone un “afuera” de Europa que sitúa a América en una “exterioridad” propia de la simbolización de Otredad propuesta por el Viejo Mundo. Dentro de este marco de crítica a la Modernidad, Las Casas se erige como filósofo de una teoría y una práctica de los Derechos Humanos (DDHH). El concepto antropológico del que hace gala el autor jesuita pone en discusión aquel concepto de DDHH que es bien argumentado por las grandes potencias hoy en día y que, justamente, es el mismo concepto de DDHH que Hinkelammert crítica.

Para Las Casas, el hombre –precisamente por su naturaleza– posee derechos naturales (García García, Emiliano, 2011, p.12; Beuchot, Mauricio, 1994, p.42-43; Gschwend Lukas y Good, Christoph, 2008, p.55-60). En el aspecto filosófico el hombre es racional e inviste una naturaleza volitiva, poseyendo –a su vez– una dignidad que lo hace acreedor de determinados derechos. De esta referencia antropológica emanan una serie de derechos que confeccionan la dignidad humana: derecho a la vivienda, al alimento, al agua, al vestido, al trabajo y a

⁶ Recordemos que Locke poseía acciones en una de las empresas más importantes de esclavos de la época, la “*Royal African Company*”

la salud (García García, Emiliano, 2011, p.12). Lo más importante a destacar del modo en que Las Casas conceptualiza su antropología es que el hombre es- por naturaleza- racional y libre.

El corolario a destacar de Las Casas es que este reafirma “tajantemente el derecho de libertad y autodeterminación (con otros derechos básicos correlativos) por el que los indios podían cerrarse al proselitismo cristiano ‘de común consentimiento de todos los particulares’” (Castelló, Va. 2000, p.xxxix).

Las Casas en varios de sus tratados propone principios regulativos de la actividad del hombre tanto en el plano moral como, así también, en el político. Respecto del aspecto moral ya he referido *grosso modo* ciertas características propias de lo humano que Las Casas afirma. Ahora bien, respecto del aspecto político es imperioso denotar que en el §3 de su tratado *De regia potestate* refiere que

se concluye con juristas y canonistas que ni los reyes ni los emperadores tienen poder fundados sobre las haciendas de los ciudadanos, ni sobre la posesión de sus territorios, provincias o tierras del reino ni tampoco sobre el dominio útil ni directo de los habitantes (Las Casas, Bartolomé, 1969, p.23).

La propuesta de Las Casas respecto de la independencia de los pueblos amerindios por sobre el poder que intentaba imponerse desde la Corona española y que, concomitantemente, podría homologarse –salvando ciertas diferencias sustanciales– a la corona inglesa con el territorio amerindio del norte de las Américas, podría resumirse en que “el poder de soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo la causa efectiva de los reyes o príncipes y de todos los gobernantes, si es que tuvieron un comienzo justo” (Las Casas, Bartolomé, 1969, p.34). Estas palabras demuestran que los fundamentos ante los cuales Locke intenta contraponerse son principios que determinaban la independencia de las conformaciones políticas –si se quiere– desarrolladas en América.

Ahora bien, respecto de la característica de “bárbaros” atribuida a los indios ladinos, Las Casas refiere que

Luego, no porque sean bárbaros son incapaces de autogobierno y necesariamente deben ser gobernados por otros; a no ser que se les instruya en la fe católica e inicie en los santos sacramentos, ya que no son necios, crueles, ni salvajes, sino que tenían estados rectamente constituidos mucho antes de que oyeran hablar de los españoles, y sobriamente administrados por leyes muy buenas, con su religión e instituciones cultivaban la amistad y habitaban ciudades muy grandes en sociedad de vida en común, donde trataban asuntos de paz y de guerra con prudencia, conforme al bien y a la justicia, gobernados por leyes que superan a las nuestras en muchos aspectos y podrían causar admiración a los sabios atenienses[...] (Las Casas, Bartolomé, 2000, p.32).

Es claro que la aseveración sobre la cual Locke propone su argumentación, a saber: que en América hay bárbaros, conceptualización mediada por la cita y referencia de José de Acosta, no es otra cosa más que una respuesta a la serie de argumentos de los que da cuenta Las Casas para defender la soberanía amerindia del ataque español. El problema radica (en la actualidad) en que toda referencia a la propiedad –tanto desde una perspectiva lockeana como marxista– esta mediada por los supuestos de laboriosidad e industriosisidad propios del complejo argumentativo lockeano.

REVISIÓN DE LOS POSTULADOS LOCKEANOS

Cuando hablamos de soberanía en sentido lockeano hablamos, a la vez, de propiedad. Esta relación no es fortuita sino acaso fundamental para el correcto entendimiento de la construcción argumentativa del concepto de soberanía lockeana. En efecto, para Locke aquellos quienes son borrachos, niños o pobres se encuentran dentro de los límites de la sociabilidad propia de la comunidad de hombres propietarios pero no forman parte de su poder gubernamental. Esto ya problematiza que, hacia dentro- incluso- de los límites de la soberanía europea del *trust*, hay una especie de jerarquización determinante en relación a la acción individual dentro de los marcos de la propia soberanía:

habría quienes podrían tomar partido en el modo correcto de llevar a cabo las tareas políticas propias de un ciudadano y quienes, por el contrario, no podrían hacerlo (Udi, Juliana, 2018).

La posible “jerarquización” de la que hablo vendría a determinar las esferas de acción de ciertos grupos de individuos dentro de la esfera propia de la productividad europea y de sus muchos corolarios racionales. Sin embargo dichas esferas de acción, y por consiguiente, definiciones de clases de individuos dentro de la práctica de la política, se contraponen, a su vez, con los modos propios de existencia en América. En efecto, si dentro de los límites propios de la soberanía europea hay quienes no pueden participar del correcto ejercicio de la soberanía (los niños, los borrachos y los pobres) por no ser individuos productivos, en suelo Americano no podría- siquiera- pensarse la existencia de soberanía como Locke la conceptualiza.

Hablar de soberanía sería homologable –en términos lockeanos– a hablar de un aparato político dentro de cuyos márgenes se resuelve el correcto desempeño de vida de un conjunto de ciudadanos, en su mayoría, propietarios y laboriosos. Quienes no cumplen con ciertas características básicas (mayoría de edad, ser propietario, etc.) no podrían tomar partido de las decisiones soberanas propias del poder político.

El problema con esta interpretación es que la misma se suscribe a conceptualizar la soberanía como emanada de ciertas características que, en tiempos de Locke, se encontraban circunscriptas a una región geográfica en particular, a saber: Europa. Todo aquello que no entraba dentro de los límites morales del conjunto de trabajadores racionales quedaba, por tanto, identificado con el conjunto de seres humanos (no los llamemos personas o individuos, sino *bárbaros*) que era plausible invadir, aplicando la ley natural de que “Dios, que les ha dado el mundo a los hombres en común, les ha dado también la razón, para que hicieran uso de él en aras del mayor beneficio y provecho de su vida” (Locke, John, 1960, p.286-287).

El problema también radica en que todos aquellos autores que se han abocado al estudio de Locke problematizan los conceptos del filósofo inglés dentro de los límites de una razón europea cuyos

corolarios no son distintos a aquellos que Locke propone. En otras palabras, se continúa pensando desde la perspectiva lockeana ciertos problemas que, el mismo Locke, argumenta como inherentes y –hasta– necesarios del modo de producción burguesa. Esto es algo que Niklas Angebauer ha sabido evidenciar en su artículo titulado *“Property and capital in the person: Lockean and neoliberal self-ownership”*. En dicho trabajo, Angebauer propone una serie de conceptualizaciones que son problemáticas dentro de los límites propios de la teoría lockeana, incluso dentro del marco de la teoría y práctica neo-liberal (Angebauer, Niklas, 2020).

La idea de una soberanía no relacionada con la propiedad tal como la entiende Las Casas podría indicar un camino nuevo en el modo de criticar las formas en que los ciudadanos nos relacionamos. La soberanía no debiera estar- como de hecho sucede, pensemos en los casos denunciados por Hinkelammert,- atada a ciertos accidentes de desarrollo fabril, técnico o industrial por medio del cual una potencia del primer mundo pudiese esgrimir argumentos “suficientes” para la invasión de una región de “menor jerarquía”.

El modo en que Locke fundamenta la invasión a América, pareciera no haber mermado en absoluto en cómo es pensada hoy en día la cuestión. La soberanía continua estando atada (pareciera) a ciertos lineamientos propios de la productividad capitalista. Aquella región del globo que no sea productora o explotadora de recursos naturales debiera, en el marco de una legalidad natural emanada de la conformación de cierta jerarquía de “derechos humanos” (entendidos en código lockeano), “hacerse a un lado” para que aquellas regiones soberanas con potestad natural para la explotación de recursos –y maximización de situaciones– (en conformidad a lo que la ley natural pareciera dictaminar), hagan de suyo aquello que es necesario hacer.

El problema de los Derechos Humanos pareciera introyectarse dentro de una lógica lockeana más que lacasiana. Aún hoy la mayoría de los filósofos quienes han pensado la cuestión sobre los fundamentos de la soberanía y el acceso a los recursos propios para la salvaguarda de la vida, han pensado la cuestión dentro de los marcos de una racionalidad europea de corte lockeana. La conformación de

una serie de argumentos en favor de la soberanía amerindia emanada de los postulados de Las Casas es de necesaria lectura para conformar una teoría disruptiva contra-hegemónica a los lineamientos capitalistas.

En otras palabras, la propuesta lacasiana enmarca una posible respuesta a los modos de relaciones reales entre países del primer y el tercer mundo. La determinación de una soberanía nacional, tal como es entendida por Locke, remite a la posibilidad de invasión (de países primermundistas a tercermundistas) en términos de producción y maximización de utilidades capitalistas en tanto que solo el propietario puede, también, ser libre (Angebauer, Niklas, 2020, p.5-6).

Determinar la libertad (autonomía) y con ello la soberanía en términos de producción y propiedad, oblitera la posibilidad de entender otras diversas conformaciones políticas que no se encausen dentro de los límites propios de la soberanía lockeana. La propuesta de Las Casas (con la cual Locke debate en su *2TT*) es de un talante argumental necesario de ser observado a la hora de determinar modos diversos de conceptualizar el poder soberano de una nación. Esto permitiría evidenciar modos (correctos) de soberanía dentro de los límites positivos de naciones tercermundistas y, más aún, formas diversas de libertades individuales no atadas a las formas en que el neoliberalismo imprime (de manera necesaria) en los sujetos de derecho a nivel global, esto es, entendiendo la libertad como determinada por la posesión de propiedad privada concebida en sentido lockeano.

En estos sentidos, creo, es necesario llevar a cabo una revisión de los sentidos propios del liberalismo, no ya como una teoría propia que deba su significado a formación de comunidades propietarias relacionadas a la forma de producción propia de una “mente racional”, sino también como promotora de formas propias de soberanía. Entender las razones por medio de las cuales Locke llevó a cabo su argumentación (con quién estaba debatiendo, y por qué lo hacía) abre el juego interpretativo a toda una serie de preguntas que, de otro modo, no podrían –siquiera– aparecer.

La disputa con Las Casas (autor que Locke no nombra en su *Tratado*), debe ser puesta en escena al momento de abordar la problemática lockeana respecto de la soberanía, no ya porque ayuda

a entender mejor el pensamiento del autor inglés, sino ya porque posibilita una puerta de acceso a comprender las razones imperativas que alimentan, hoy día, los discursos políticos primermundistas de invasión y apropiación de tierras (y recursos) de otros países, ya sea mediante la invasión militar, ya mediante propedéuticas económicas emanadas de organismos de préstamos internacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Arneil, Barbara (1998), *John Locke and America: the defence of English colonialism*. Oxford University Press, Oxford.

Angebauer, Niklas (2020), "Property and capital in the person: Lockean and neoliberal self ownership" en *Constellations*, 27(1), 50-62.

Beuchot, Muricio (1994), "Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos", en *Anuario Mexicano de historia del derecho*, 6, 37-48

Castelló, Vidal Abril (2000), "Bartolomé de Las Casas y la Escuela de Salamanca en la historia de los derechos humanos: *La Apología*", (Estudio Preliminar), en *Apología, o declaración y defensa universal de los derechos del hombre*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

De Acosta, José (2008), *Historia natural y moral de las Indias* (No. 2). Editorial CSIC-CSIC Press.

Del Valle, Ivonne (2013), "From José de Acosta to the Enlightenment: Barbarians, Climate Change, and (Colonial) Technology as the End of History", en *The Eighteenth Century*, 54(4), 435-459

Duchrow, Ulrich., Hinkelammert, Franz .Joseph. & Griffiths, E., (2004), *Property for people, not for profit: Alternatives to the global tyranny of capital*, CIIR.

Dussel, Enrique (2005), "Origen de la filosofía moderna: Las Casas, Vitoria y Suárez (1514-1617)", en *Caribbean Studies*, Revista del Instituto de Estudios del Caribe, vol. 33, núm. 2, 35-80.

García García, Emilio (2011), "Bartolomé de Las Casas y los derechos humanos", en Fafián, M. M., & Francisco, L. M. (Coord.), *Los derechos humanos en su origen: la república dominicana y Fray Antón Montesinos*. San Esteban Editorial, 81-114

Las Casas, Bartolomé De Las, & Pereña, L. (1969), *De regia potestate o derecho de autodeterminación. Corpus Hispanorum de pace.*

_____ (1992), *De thesauris. Obras completas*, 11, 1.

Locke, John & Laslett, Peter. (1960), *Two treatises of government: A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett*, Cambridge University Press, Cambridge.

MacPherson, Crawford Brough (1951), "Locke on capitalist appropriation" en *Western Political Quarterly*, 4(4), 550-566.

_____ (1954), "The Social Bearing of Locke's Political Theory", en *Western Political Quarterly*, 7(1), 1-22.

_____ (2010), *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford.

Mayer, Alicia (2014), "El pensamiento de Bartolomé de Las Casas en el discurso sobre el indígena. Una perspectiva comparada en las colonias Americanas", en *Historia Mexicana*, LXIII: 3, 1121-1179.

Narverson, Jan (1999), "Property rights: Original acquisition and Lockean provisos", en *Public Affairs Quarterly*, 13(3), 205-227.

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, state, and utopia*, Basic Books, New York.

Otsuka, Michael (2003), *Libertarianism with out Inequality*, Oxford University Press, Oxford.

Sreenivasan, Gopal (1995), *The Limits of Lockean Rights in Property*, Oxford University Press, Oxford.

Simmons, A. John (1989), Locke's State of Nature en *Political Theory*, 17(3), 449-470.

Steiner, Hillel (1977), "The natural right to the means of production", en *The Philosophical Quarterly (1950-)*, 27(106), 41-49.

_____ (1994), *The Lockean theory of rights*. Princeton University Press, New Jersey.

Todorov, Tzvetan (2019), *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Tully, James (1993), *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge University Press. Cambridge.

_____ (1982), *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge.

Udi, Juliana (2018), *Locke, propiedad privada y redistribución*.
Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia,
Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes,
Quilmes.

Varden, Helga (2012), “The Lockean ‘enough-and-as-Good’ proviso: an internal critique”, en *Journal of Moral Philosophy* 9, 410-442.

Waldron, Jeremy (1979), “Enough and as good left for others”,
en *The Philosophical Quarterly* (1950-), 29 (117), 319-328

TRABAJO Y DESARROLLO SUSTENTABLE EN LA TRIPLE TRANSICIÓN DE LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

Nicolás Dzembrowski

INTRODUCCIÓN

En este artículo daremos cuenta de los debates y reflexiones que atravesaron los intercambios sostenidos durante el año 2020 en los encuentros de trabajo de la sub área Trabajo y Sustentabilidad, del Grupo de Trabajo CLACSO “El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común”.¹ Desde diferentes latitudes, disciplinas y puntos de vista, a través de la virtualidad en el contexto de las medidas de aislamiento producto de la pandemia de Covid-19, intercambiamos nuestras miradas sobre la problemática del trabajo y el desarrollo sustentable en la transición latinoamericana.

Desde hace ya varias décadas que se viene planteando la cuestión del desarrollo como un complejo equilibrio entre el crecimiento de la riqueza, la mayor integración social y el resguardo del medio ambiente. Es decir, se piensa que el desarrollo comprende a un

¹ Agradezco los aportes de Sandra Pérez, Belinda Garcia Alonso, Gabriela Mariño, Alberto Molina, Denis Rogatiyuk y Gonzalo Navarro asumiendo que las imprecisiones son mías.

conjunto de dimensiones que deben observarse de manera integral para lograr la tan mentada sustentabilidad. Lo económico, lo social y lo ambiental se vuelven tres aspectos de una misma realidad indisoluble del bienestar, aunque se vienen degradando en nuestra casa común y de forma acentuada en América Latina y el Caribe.

En lo que sigue, expondremos un panorama crítico sobre la problemática de la crisis social, ambiental y ecológica que atraviesa América Latina y el Caribe desde una perspectiva que, anclada en las potencialidades del desarrollo local busque los puntos comunes que engloban a la cuestión en nuestro continente.

CRISIS SOCIAL, CRISIS AMBIENTAL, CRISIS ECOLÓGICA

El capitalismo industrial, como modelo de producción y acumulación, viene mostrándose insustentable, tanto desde su lógica interna, como desde su capacidad para dar respuestas a las necesidades de reproducción material de amplios sectores de la población (Chesnais, François, 1996). Sus reversiones que, en busca del aumento de la productividad, tienden a automatizar el proceso de trabajo y de producción hasta niveles insospechados en los inicios del desarrollo industrial, tampoco logran morigerar las problemáticas de la pobreza, la desigualdad y la explotación del hombre por el hombre. Al mismo tiempo, debemos volver a advertir que “la nostalgia por la restauración de la sociedad salarial puede llevarnos a sostener hipótesis que resultan paradójicas, a menos que desconozcamos que la explotación y la alienación son intrínsecas a la condición salarial” (Forni, Floreal, & Dzembrowski, Nicolás, 2010, p.337).

Si la cuestión social en los países centrales durante el siglo XIX estuvo determinada por el pauperismo, la de gran parte del siglo XX por la opción entre reforma o revolución, y la del fin del milenio por el aumento del desempleo estructural con sus consecuencias en marcados procesos de desafiliación (Castel, Robert, 1997; Rosanvallon, Pierre, 1995); la de nuestro tiempo se presenta como una crisis ambiental, bajo la forma del agotamiento de los recursos naturales insustituibles para la vida.

La obsolescencia programada se inserta como el correlato tecnológico de la cultura del descarte, y sus consecuencias profundizan a aquella. Vemos como la aceleración del desarrollo tecnológico tiene sus efectos en el aumento de las desigualdades, antes que en el reparto de sus beneficios; ya sea bajo la forma de brecha tecnológica entre países, o de las limitaciones en el acceso a herramientas informáticas y a la educación para los pueblos. Actualmente, en el marco de la pandemia de Covid-19, el panorama y sus consecuencias quedan expuestos en el desigual acceso de los pueblos a las campañas de inmunización mediante la vacunación.

Desde el punto de vista de la cuestión ambiental-ecológica, el capitalismo industrial también se muestra insustentable en el manejo de los recursos naturales y su aprovechamiento social. La contaminación del aire, del agua y de la tierra alcanza en muchos casos un carácter irreversible y un persistente tranco destructivo. El avance de la frontera agropecuaria bajo la lógica del monocultivo, por caso, es una realidad que se viene extendiendo con particular virulencia en las últimas décadas en los países de Latinoamérica y el Caribe, dejando a comunidades enteras sin recursos y amenazando la sustentabilidad de la vida en sus territorios. Por eso, es evidente que la crisis es sistémica y atraviesa a todos los sectores, estratos y niveles de la sociedad contemporánea. La práctica insustentable de los poderosos condena a la insustentabilidad de los y las trabajadores/as y sus organizaciones productivas y de representación.

Por el lado del trabajo, la problemática es de largo alcance y los debates estuvieron a la orden del día en Europa (Gorz, André 1997; Offe, Claus, 1996; Rifkin, Jeremy, 1996) y Latinoamérica (Neffa, Julio, 2003; De la Garza, Enrique, 2000). Lo cierto es que el “fin del trabajo”, tanto como “el fin de la historia”, solo sirvió como concepto explicativo de un momento de transición más que como una herramienta teórica para la comprensión de las transformaciones del mundo del trabajo.

La clase que vive del trabajo (Antunes, 1995) se transformó en las últimas décadas. Si bien su conformación siempre fue problemática de encasillar, desde la visión marxiana la misma refería al concepto de clase trabajadora y su caracterización como realizadora del trabajo

productivo. Pero en el proceso de las profundas transformaciones que viene encarnando el modo de producción capitalista y de sus formas de organización del trabajo y la producción, vimos aparecer junto con la irrupción de las nuevas tecnologías (lideradas por la informatización/automatización de la producción, la incorporación de la robótica, la microelectrónica y la cibernética), la presencia de nuevas ocupaciones. La clase que vive del trabajo también es la que lo piensa, diseña, administra, organiza, y fundamentalmente, la que lo busca.

A su vez, esa clase que vive del trabajo también se volvió más heterogénea en sus formas de contratación y regulación, tanto como en sus posibilidades de ser utilizada como fuerza de trabajo. El trabajo se precarizó y también se volvió incierto (Battistini, Osvaldo, 2004), al mismo tiempo que se generaron profundas brechas de acceso a las ocupaciones (productivas e improductivas) enmarcadas en las exigencias de preparación y formación para cumplir con los requerimientos del capital. Surgieron así, toda una serie de señalamientos que observaron la falta de correlato, en muchos casos, entre la disposición de la clase que vive del trabajo y las necesidades de los procesos productivos. “Los inempleables”, “trabajadores sin trabajo”, “inútiles para el mundo” emergieron como parte de esas transformaciones, siendo señalada esta situación como la “nueva cuestión social”, en la que ser precario se transformó más en la norma que en la excepción (Castel, Robert, 1997).

Con ella surgieron también nuevos sentidos del trabajo, nuevos movimientos sociales y en consecuencia identidades laborales que respondieron y responden a una situación que cambió, y en consecuencia cambia la forma de las relaciones sociales que se construyen en el trabajo. Las mediaciones también cambiaron y con ellas los grandes actores sociales que las encarnaban. Pero eso no es sinónimo de su desaparición sino de su metamorfosis.

La emergencia suscitada por la pandemia de la Covid-19 profundiza y reactualiza las desigualdades a escala planetaria. La pobreza y el hambre se ensañan con los y las que solo viven de su trabajo, acelerando los procesos de individuación hasta la deshumanización de la pobreza y del trabajo mismo.

UNA VISIÓN DE LA CRISIS SITUADA DESDE LATINOAMÉRICA Y EL CARIBE

La precariedad en las condiciones de trabajo en Latinoamérica se traduce en situaciones de informalidad y flexibilidad laboral. La desprotección frente a las prestaciones de la seguridad social y los bajos ingresos son dos características del mundo del trabajo en la región, siendo Latino América y el Caribe una de las más afectadas por esta problemática. La mayor parte de los y las trabajadores/as son retribuidos con salarios de miseria, muchas poblaciones son desplazadas por conflictos internos, y la dependencia económica con las potencias centrales impiden, cíclicamente, la continuidad de los procesos de desarrollo. En ese contexto, la sustentabilidad del trabajo y la producción en la región se vuelven endebles.

Sin embargo, es larga la tradición de resistencia y organización social en el continente que busca el mejoramiento de las condiciones de vida de su población. Desde Argentina hasta México son muchas las experiencias de movimientos de trabajadores/as desocupados/as, de fábricas recuperadas, de trabajadores/as informales o no-asalariados/as, de campesinos/as, de pobladores/as sin Tierra y sin derechos. Estos movimientos se encarnan en múltiples experiencias de organización que, bajo supuestos distintos a los de la economía de mercado, brindan respuesta a las necesidades de trabajo y reproducción material de las condiciones de existencia de cientos de miles de personas. Así mismo, ejercen una práctica organizativa que refleja principios solidarios y cooperativos que favorecen la sustentabilidad tanto interna como externa de las organizaciones (Maldovan Bonelli, Johanna, 2017).

Por otra parte, y frente al cambio de contexto por las crisis de empleo y la emergencia de nuevos y numerosos sectores excluidos, surge la *economía social y solidaria* que redefine la *economía social clásica* y la desafía en sus posibilidades de constituirse en una representación de nuevos sujetos para una alternativa de inclusión cimentada en un nuevo estilo de desarrollo. En América Latina un *corpus* conceptual sobre *economía social* toma gran visibilidad en el campo académico durante la década del '90 como consecuencia de las profundas transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales

por las que atravesó la región. En este contexto, numerosos autores de países latinoamericanos, principalmente argentinos, brasileros y chilenos, se ocuparon por desarrollar investigaciones en torno al sector de actividad económico-social denominado generalmente como economía social. En este escenario de ruptura social se ubican las nuevas visiones que reflexionan sobre la problemática urbana de la desintegración-reconstrucción del lazo social y han proyectado las teorizaciones más recientes del pensamiento latinoamericano sobre la temática.

Desde este pensamiento es quizás Luis Razeto, un filósofo y economista chileno, quien sintetizó la problemática en los años '80 del siglo pasado (Razeto, Luis, 1981, p.1987). En su obra se ve reflejada la concepción que la *economía social y solidaria* tiene de la cuestión social, organiza su pensamiento a partir de la definición de las distintas instancias que componen la economía entendida como una organización consciente y racional orientada a la satisfacción de necesidades individuales, grupales y colectivas. En su perspectiva, la economía es una actividad que se extiende sobre toda la realidad humana; si bien no todas las actividades son propiamente económicas, todas poseen una dimensión referida a la economía. Ahora bien, la forma de organización para la distribución de los recursos no es unívoca. Toda organización implica también dimensiones éticas, de valor.

Las formas que adquieran estas relaciones dependerán de tres instancias: las formas de organización, la racionalidad específica que adquieran y la lógica de operación. Cada una de estas instancias estará para Razeto, relacionada con el sector económico de pertenencia de la actividad económica: el mercado (intercambios), el Estado (regulado) y la sociedad civil (solidario). A su vez, Razeto realiza una distinción entre recursos económicos y factores económicos que no es tenida en cuenta, o que es simplificada por el pensamiento económico clásico. Así, el autor parte de un supuesto clave en el análisis de los recursos: los mismos no son necesariamente escasos, cuando los recursos son movilizados, relacionados, valorizados, productivos, se convierten en factores y entre esos factores se destaca el factor C: referido a

la comunidad, la cooperación, la colectividad, la coordinación, la colaboración, la comensalidad, etc. Esta aproximación es de vital importancia para pensar la transición y el cambio en la organización del trabajo y la producción al que asistimos en la actualidad.

DESARROLLO LOCAL Y SUSTENTABILIDAD

Finalmente, resta dejar planteada una última perspectiva a tener en cuenta para pensar el desarrollo sustentable. Nos referimos a la perspectiva del desarrollo local, la cual requiere situar la mirada en un doble foco. Por un lado, ampliar la visión en términos macro estructurales sobre el peso que tiene en la economía (y las economías), la producción y la distribución interna; y por el otro, acercar la mirada a las formas en que el desarrollo de lo local se realiza en el territorio. Esto último requiere a su vez, incorporar la caracterización, análisis y explicación de la participación de los diferentes actores que intervienen en ese escenario.

En términos de amplificar la mirada, el desarrollo local muestra su peso fundamental en el desarrollo de cualquier economía. La participación del mercado nacional y local es mayoritaria tanto en los países industrializados como en el caso de los latinoamericanos. En promedio, para América Latina a principios del milenio, solamente el 17,4 % del PBI se explica por las exportaciones (Albuquerque, Francisco, 2003). A su vez, es conocida la incidencia que tiene el sector de la pequeña y mediana empresa en el tejido económico, productivo, y de generación de empleo de las economías de la región (Dzembrowski, Nicolás, 2018).²

Esa primera mirada nos lleva a enfocar luego en el nivel de los territorios para intentar comprender cómo se presenta el desarrollo local en la práctica concreta de la producción y distribución de riquezas, entendiendo que esa instancia precisa detenerse en las propias

² Compuesto en promedio por el 96,2 % de las empresas (para un conjunto de 11 países de la región incluidos Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela) y responsable del 56,6 % de los puestos de trabajo (Albuquerque, Francisco, 2003; 2001).

prácticas que los diferentes actores sociales locales (en sus diferentes niveles de territorialidad) llevan a cabo cotidianamente. Como lo expresa Albuquerque:

En realidad, el enfoque del desarrollo económico local viene a destacar fundamentalmente los valores territoriales, de identidad, diversidad y flexibilidad que han existido en el pasado en las formas de producción no basadas tan sólo en la gran industria, sino en las características generales y locales de un territorio determinado (Albuquerque, Francisco, 2004, p.158).

Estamos planteando, junto con Albuquerque, la importancia del enfoque territorial de “abajo-arriba” para entender en contexto experiencias de desarrollo productivo local pero también señalamos la importancia de las intervenciones de los diferentes niveles decisorios del Estado (de arriba-abajo) para entender las posibilidades, conformaciones y particularidades de ese desarrollo.³

SUSTENTABILIDAD DEL TRABAJO EN LA TRANSICIÓN SOCIAL

La problemática no es nueva, se trata de interpelar críticamente a la transición; la pregunta que se nos impone es la de ¿Cómo transitar el cambio?, para eso hay que distinguir entre aquello que cambia y lo que permanece.

El cambio es impuesto desde arriba por los poderosos del mundo. El capital concentrado y globalizado pero siempre tiene una bandera que lo contiene. Los Estados, sobre todo los de nuestra América, muchas veces no logran terciar frente a tamaño poder. Pero el cambio también es elaborado desde abajo, desde el trabajo cotidiano de trabajadores y trabajadoras que están organizados y organizadas. El trabajo sigue siendo un valor que permanece (Neffa, Julio, 2003), y

3 “Lo importante es saber “endogeneizar” dichas oportunidades externas dentro de una estrategia de desarrollo decidida localmente” (Albuquerque, Francisco, 2003, p.8).

su futuro de cambio es innegable. Será entonces, en la continuación del diálogo tripartito, con el agregado de las múltiples organizaciones de la sociedad civil, que se podrán construir alternativas sustentables a la crisis ecológica, ambiental y social que estamos transitando en el mundo y particularmente en nuestro continente.

Desde el sub área Trabajo/Sustentabilidad del GT “El Futuro del Trabajo y Cuidado de la Casa Común” tenemos la convicción de que el trabajo colectivo entre la academia, las organizaciones sociales, territoriales, gremiales y todas las manifestaciones críticas de afirmación sobre la mejora de las condiciones de vida de los y las trabajadores/as de América Latina y el Caribe, tienen que confluír en una práctica concreta de búsqueda de la sustentabilidad del trabajo y de sus organizaciones en el plano económico, social y ambiental.

BIBLIOGRAFÍA

Albuquerque, Francisco (2004), “Desarrollo económico local y descentralización en América Latina”, en Revista de la CEPAL N°82, Santiago de Chile.

_____ (2003), Teoría y práctica del enfoque del desarrollo local. Laserna: Unión Europea.

_____ (2001), “La importancia del enfoque del desarrollo económico local”, en O. Madoery, & A. Vázquez Barquero, *Transformaciones globales, Instituciones y Políticas de desarrollo local*, Homo Sapiens, Rosario.

Antunes, Ricardo (1995), *Adeusaotrabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e acentralidade do mundo do trabalho*, Cortez Editora, Sao Paulo.

Battistini, Osvaldo y Ana Dinerstein (1995), “Desocupados, precarizados y estables: alienación y subjetividad del trabajo”, *Realidad Económica* (134), 21-40.

Castel, Robert (1997), *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires.

Chesnais, François (1996), “Contribution au débat sur le cours du capitalisme à la fin du XX siècle”, en *Actualiser l'économie de Marx. Actuel Marx confrontation*, Press universitaires de France, Paris.

De la Garza Toledo, Enrique (Coord.) (2000), *Tratado*

latinoamericano desociología del trabajo, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México.

Dzembrowski Nicolás (2018), “Entramados y políticas socioprodutivas. El parque industrial de la SIPEM (ex Polo Productivo) de José C. Paz”, en N. Goren y P. Isacovich (Comp.), *El trabajo en el Conurbano Bonaerense. Actores, instituciones y sentidos*, EDUNPAZ, José C. Paz.

Laville, Jean-Louis y Reanaud Sainsaulieu (1997), *Sociologie de l'association. Desorganisations à l'épreuve du changement social*, Desclée de Brouwer, Paris.

Maldovan Bonelli, Johanna (2017), *Del trabajo autónomo a la autonomía de las organizaciones*, Editorial: TESEO – UBA, Buenos Aires.

Maldovan, Johanna y Nicolás Dzembrowski (2009), “Asociatividad para el trabajo: una conceptualización de sus dimensiones”, *Margen* N°55, setiembre, <http://www.margen.org/suscri/margen55/maldovan.pdf>.

Neffa, Julio César (2003), *El trabajo humano. Contribución al estudio de un valor que permanece*. Lumen-Humanitas, PIETTE del CONICET y Trabajo y Sociedad, Buenos Aires.

Offe Claus (1996). “El pleno empleo ¿Una cuestión mal planteada?”, *Sociedad*, N° 9, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Buenos Aires.

Razeto, Luis (1981), *Economía de Solidaridad y Mercado Democrático*, PET, Santiago de Chile.

_____ (1987), *Las Empresas Alternativas*, PET, Santiago de Chile.

Rifkin, Jeremy (1996). *The end of work. The decline of the global labor force and the new post-market area*. Existe traducción en castellano: *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo; el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Barcelona.

Rosanvallon, Pierre (1995), *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*, Manantial, Buenos Aires.

LA CRISIS DEL COVID-19 EN AMÉRICA LATINA

REFLEXIONES SOBRE EL CASO ARGENTINO

Julio César Neffa

INTRODUCCIÓN

En este artículo nos proponemos reflexionar sobre varios temas que las crisis actuales nos han planteado y que la pandemia ha intensificado. Seguramente algunos de ellos son comunes con la República Mexicana y podría dar lugar a futuros intercambios entre nuestras comunidades académicas.

La humanidad está viviendo al mismo tiempo, al menos tres crisis: una económica, otra ecológica y por último una sanitaria, que están estrechamente vinculadas entre sí.

LA CRISIS ECONÓMICA

EL IMPACTO DE LA CRISIS ECONÓMICA SOBRE AMÉRICA LATINA SEGÚN EL ANÁLISIS DE LA CEPAL

Para la CEPAL, un signo de que la crisis económica estaba ya gestándose en la región antes de la pandemia, es que la tasa de crecimiento anual del PBI en el período 2014-2019 fue sólo 0,4%, *es decir la menor desde la década de 1950* (CEPAL, 2020). Ellos hacen el supuesto (muy

moderado) de que la región en su conjunto sufrirá una contracción de la actividad del 5,3% en 2020, y que por eso generará casi 30 millones más de pobres. Desde la crisis de los años 1970, se produjeron grandes cambios: se frenó y se dio marcha atrás con el proceso de industrialización mediante sustitución de importaciones. Desde entonces, la mayor parte del PBI y del empleo se localiza en el sector terciario, donde la productividad y los ingresos son más bajos y es muy importante la presencia de los trabajadores informales, no registrados, cuentapropistas no asalariados y por lo general de carácter precario.

Cuando se reconoce la pandemia, y se decretan las cuarentenas, se interrumpió la producción en todos los países, provocando una abrupta caída del PBI y muchas empresas, sobre todo pequeñas y medianas, quedaron en dificultad o directamente cerraron, dejando trabajadores desempleados. Otras empresas que tenían la esperanza de lograr una pronta recuperación, adelantaron vacaciones de sus empleados, redujeron la duración de la jornada o suspendieron personal pagando un porcentaje del último salario. La interrupción de las cadenas internacionales de valor impactará con mayor intensidad a los países más industrializados de la región (Brasil y México). Los sectores más afectados son: el turismo (con sus componentes de transporte aéreo y terrestre, restaurantes y hoteles), el comercio nacional e internacional y la industria manufacturera, la construcción en un primer momento, así como las actividades inmobiliarias. También el transporte por tren y ómnibus y las actividades de entretenimiento y culturales.

Para hacer frente a la crisis se adoptaron políticas fiscales que contribuyeron a aumentar el déficit público, agravando la situación de la deuda externa, y cayeron las tasas de inversión y de ganancias empresariales. Se prohibieron los vuelos, se cerraron fronteras a veces incluso entre provincias y estados de un mismo país, y se suspendieron las actividades educativas, deportivas, artísticas, dejando muchos desempleados y suspendidos. Los gobiernos se vieron obligados a intensificar las inversiones en el sistema de salud para evitar ser desbordados cuando ocurrieran los picos de la pandemia y se decretaron “cuarentenas” durante varios meses con restricciones para

la movilidad en el transporte público, la obligación de mantener un distanciamiento social y el uso de barbijos.

En la mayoría de los países de la región, crecieron en 2020 las tasas y el volumen del desempleo, subempleo, el trabajo informal, el trabajo precario y en consecuencia la pobreza, la indigencia y la desigualdad. Las mujeres son mayoría en el sector salud y en el de trabajos de cuidado y en ambas actividades los riesgos de infección son elevados. Allí la intensidad de su trabajo y la duración de la jornada se han incrementado, aumentando la fatiga y deteriorando su salud.

Según la OIT y la CEPAL, la crisis provocada por la pandemia del Covid-19 destruirá este año el equivalente a 14 millones de empleos y habrá pérdidas enormes en horas de trabajo, con lo cual en 2020 habrá más 35 millones de desempleados. Y el impacto será mayor entre los trabajadores informales y los precarios, y será considerable entre los jóvenes cuya tasa de desempleo triplica la de los adultos.

El impacto de la crisis y la pandemia sobre el mercado de trabajo va a depender de la capacidad de los países de adaptarse a nuevas formas de trabajo y recurrir, por ejemplo, al trabajo a distancia, o teletrabajo, pero esto es una posibilidad solo para varias ramas de actividad y sectores de trabajadores. No todos los países cuentan con la infraestructura tecnológica adecuada para ello y el aumento del uso de las tecnologías digitales puede exacerbar aún más las desigualdades derivadas del distinto nivel de acceso que se tiene, y se mantienen las brechas entre hombres y mujeres en el mercado laboral en términos de empleo y salarios.

En la mayoría de estos países, el monto del salario mínimo y las jubilaciones y pensiones quedaron por debajo del índice de pobreza medida según ingresos. Los salarios medios crecieron por debajo de la inflación y en términos reales. Las políticas vigentes de prevención en materia de condiciones y medio ambiente de trabajo son insuficientes para proteger la salud de los trabajadores, porque muchas instituciones públicas competentes se habían privatizado o son inoperantes. Solo se ocupan y parcialmente, de la reparación de los daños de quienes están registrados, pero sin dar prioridad a la prevención.

Tomando en cuenta la caída del PBI y el aumento de los desempleados, se estima que la pobreza en América Latina involucraría en 2020 a un total de 214,7 millones de personas es decir el 34,7% de la población de la región, mientras que la pobreza extrema afectaría a 83,4 millones de personas.

Si bien la crisis afecta a toda la fuerza de trabajo, se agravará la situación de los trabajadores informales de ambos sexos, y especialmente de los jóvenes de pueblos originarios, afro-descendientes y migrantes, que constituyen el núcleo más vulnerable (CEPAL, 2020). En cuanto a los sistemas de protección social, las medidas adoptadas para hacer frente a las necesidades de jubilados y pensionados consistieron en la entrega de bonos extraordinarios para quienes cobran los montos más bajos y la suspensión o reducción temporaria del pago de los aportes y contribuciones por parte de los empleadores.

Las mujeres trabajadoras del sector informal se encuentran en una situación particularmente vulnerable, pues son la mayoría dentro de ese sector y las más expuestas al desempleo, pues no podían trabajar a distancia hasta recientemente y la reducción de ingresos de las familias empleadoras aumenta la incertidumbre. Como la inmensa mayoría de ellas no tiene un empleo registrado no pueden beneficiarse de las políticas sociales implementadas, del cuidado de su salud, ni acceder al seguro por desempleo. Cuando se trata de mujeres jefas de hogar, desocupadas en familias monoparentales y con hijos a cargo, la situación es dramática.

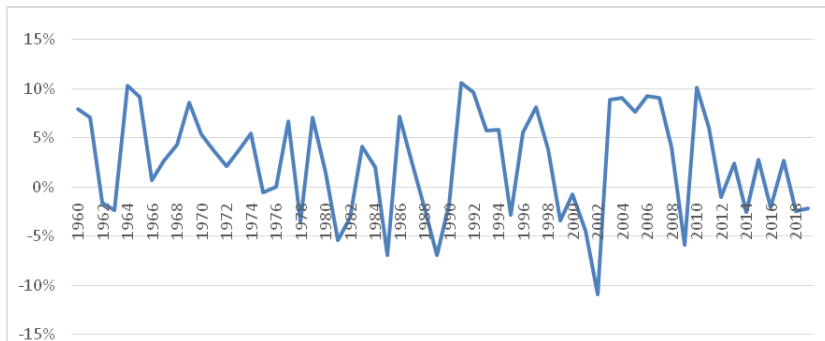
Se interrumpieron las clases presenciales varios meses en 35 países de la región, afectando a más de 115 millones de alumnos desde el nivel preescolar hasta el universitario. La promoción de los cursos a distancia creó una fuerte segmentación entre los estudiantes según sus conocimientos de informática y la disponibilidad de computadoras y *tablets* en los domicilios, en detrimento de la población de menores recursos que corren el riesgo de la deserción escolar. También, aumenta el riesgo para la salud mental de los niños, niñas y adolescentes a raíz del

confinamiento y el estrés familiar, a la vez que ha transformando e intensificado la actividad de los docentes.

SITUACIÓN Y PERSPECTIVAS PARA LA MACROECONOMÍA ARGENTINA

Argentina viene de una crisis recesiva generada en el gobierno anterior y se prevé una caída adicional del PBI cercana al 10% en 2020. Se trata de una economía caracterizada por la irregularidad de su PBI y eso tiene repercusiones directas sobre el mercado de trabajo y los ingresos. El Prof. Javier Lindemboin director del CEPED (Facultad de Ciencias Económicas – UBA) nos ha proporcionado el siguiente gráfico, en base a cifras oficiales del INDEC.

Gráfico No 1.-Variación anual del PBI (1960-2018)



Fuente: Serie actual del INDEC “empalmada” hacia atrás previa homogeneización. CEPED, inédito.

PBI es la tendencia sostenida de la caída de la tasa de inversión (In Una de las variables determinantes de la evolución de dicho versión Bruta Fija / PBI) que compromete el futuro.

El gráfico N°2 muestra una tendencia que llega hasta 2016, pero desde allí siguió cayendo.

Gráfico No 2. - Tasa de la IBIF respecto del PBI



Fuente: Serie actual del INDEC “empalmada” hacia atrás previa homogeneización. CEPED, inédito.

Desde hace varias décadas se constata el estancamiento o retroceso del PBI per cápita, de las tasas de inversión y del empleo privado, una elevada y estable inflación, crecientes índices de pobreza, incremento del trabajo precario y del trabajo no registrado. Un déficit fiscal estructural impulsó en años recientes un mayor endeudamiento externo para hacer frente a los gastos del sector público. Pero, al mismo tiempo, continuó la fuga de capitales o Formación de Activos Externos (FAE), disminuyendo la posibilidad de seguir accediendo al crédito externo barato. Esto obligó a imponer el “cepo” cambiario para reducir la compra de divisas, ante el riesgo de *default*, en una economía de hecho “bi-monetaria” con falta de confianza en la moneda nacional.

Gracias a las medidas de prevención y el ASPO (Aislamiento social preventivo y obligatorio), se adoptaron medidas de prevención (cuarentenas) primero en el Gran Buenos Aires y luego en muchas de las provincias del interior del país, donde se incrementó la cantidad de infectados. En todo el año 2020 cayó la producción industrial y la construcción, con impacto en las ventas minoristas, se contrajo consumo, aumentó el desempleo y cayeron la tasa de ganancias y los ingresos salariales, que afectó a más al 75% del total de empresas micro, pequeñas y medianas las que quedaron total o parcialmente inactivas. La voluminosa deuda externa y la fuerte demanda de importaciones de insumos, cada vez que se reactiva la economía, generan problemas de balanza de pagos que conducen a ajustes recesivos recurrentes para contraer las importaciones (frenando las inversiones) a fin de aumentar los saldos exportables.

La caída de la recaudación fiscal provoca una baja de recursos en términos reales para los servicios públicos de salud, educación, vivienda y bienestar social, frena el crecimiento del empleo público y disminuyen sus salarios reales. En 2020 se llevó a cabo una dura renegociación de la deuda con los acreedores privados logrando retrasar las fechas de pago y reducir las tasas de interés. Y en 2021 se debe renegociar una deuda muy elevada con el FMI, dado que no se puede pagar. Esto significa que el próximo gobierno constitucional (2023-2027) deberá afrontar severos compromisos. Como el índice de Riesgo País es muy elevado, es muy difícil lograr un crédito externo. La tasa de inflación del año 2019 fue 53,8% la de 2020 fue 36,1% el gobierno prevé en el Presupuesto que en 2021 será un poco menor. Pero eso esconde una inflación reprimida, porque se trata de contener la tasa de cambio, se han puesto frenos a los precios de los bienes de la canasta familiar, se han congelado las tarifas de servicios públicos (electricidad, gas, agua corriente y saneamiento, combustibles y transporte) compensando con subsidios a las empresas proveedoras, y esto tiene un fuerte impacto sobre el déficit público. Pero debido a la caída del precio de las exportaciones y al aumento del déficit fiscal, el país tendrá limitaciones para hacer frente durante varios años a los compromisos de la deuda externa. Pareciera que a mediados de 2020,

el deterioro de las variables económicas hubiera encontrado un piso, pero la reactivación va a llevar tiempo.

La evolución de la estructura del empleo en el largo plazo en Argentina y en función de las estadísticas disponibles muestra la existencia de un problema estructural, agravado por las consecuencias de la crisis económica y del impacto de la pandemia. En particular, la evolución del empleo registrado sigue de cerca la evolución del PBI según las fases del modo de desarrollo de la economía argentina, pero su crecimiento es inferior al de la población y al de la PEA. El empleo no registrado superaba a mediados de 2020 el 35% de los asalariados y se mantiene en niveles altos desde hace una década. Veamos algunos datos relativos a la década pasada, que confirman esas afirmaciones según el SIPA de la AFIP.

EVOLUCIÓN DEL MERCADO DE TRABAJO ARGENTINO

El impacto de la pandemia ha sido violento, porque redujo fuertemente la población económicamente activa y eso distorsiona todos los datos, a la vez que impide su comparación. En su informe del mes de septiembre, el IPyPP de Claudio Lozano, analiza la evolución de la EPH entre el segundo trimestre de 2019 y el de 2020.

La tasa de actividad muestra una tendencia hacia su disminución desde 2005, y hasta 2015 siguiendo el ritmo irregular del PBI, y crece luego pero en el segundo trimestre 2020 cayó abruptamente al 38,4%. ¡Esto significó que 3.600.000 personas no estaban desocupadas sino que dejaron de buscar empleo!!

La tasa de empleo sigue también muy de cerca la evolución del PBI, cae posteriormente entre 2012 y 2015, y desde entonces creció levemente pero de manera irregular, para caer fuertemente desde el 42,2% a comienzos de 2020 al 33,4% en el segundo trimestre. En términos absolutos y en un trimestre, la cantidad de empleados disminuyó en 3.667.417 personas.

La tasa de desocupación muestra un fuerte descenso desde 2003 hasta 2009 y desde allí decrece levemente hasta 2015, para volver a crecer y quedar cerca de 10% a fines de 2019. Pero entre el primero y el segundo trimestre 2020 la tasa creció desde el 10,4% al 13,1%, es

decir que en ese lapso ¡creció 26,3%! Se estima que a mediados de 2020 habría 2.112.179 desocupados.

La tasa de subocupación (demandante y no demandante) cae más fuertemente que la desocupación desde 2003 y hasta 2007, y desde entonces se mantiene relativamente estable hasta 2015 para desde allí aumentar y quedar a un mayor nivel (cerca de 12%) hasta el cambio de gobierno. Pero entre ambos segundos trimestres (2019 y 2020), disminuyó desde 11,7% a 9,6% debido a la caída de la tasa de actividad. En números absolutos, a mediados de 2020 los subocupados sumaban 1.547.857 personas.

La tasa de no registro disminuyó desde 2003 de manera más lenta que las de desocupación y subocupación, se estabiliza desde 2012 arriba del 32% y comienza a crecer lentamente desde 2015, llegando a casi 36% a fines de 2019. Entre los dos trimestres de 2020 cayeron los trabajadores asalariados registrados (un 4,5%) y también los no registrados, en tanto se perdieron 385 mil puestos de trabajo, mientras el total de asalariados no registrados se redujo un 43,3%. En resumen, sobre un total de 3,7 millones de puestos de trabajo perdidos en un año, casi 2 millones se explican por la caída en los asalariados informales mientras 1 millón corresponde a ocupaciones por cuenta propia.

La tasa de asalarización muestra una tendencia preocupante, porque si bien fue creciendo de manera sostenida hasta 2012, donde llegó a representar aproximadamente 78%, desde allí disminuye rápidamente en todos los periodos de gobierno para situarse cerca de 73% a fines de 2019. Su porcentaje crece entre los segundos trimestres 2019 y 2020 debido a la caída de las tasas de actividad así como la de monotributistas y trabajadores no registrados. El cambio de la relación salarial analizada anteriormente se hace evidente.

La cantidad total de trabajadores registrados pasó de 10.931.000, en enero de 2012, a 12.151.800 en diciembre de 2019 y bajó a 11.700.100 en mayo de 2020. En números índices (enero 2009 =100), pasó de 107,9 en enero 2012, 106,7 en diciembre 2019 y cayó a 91,0 en mayo 2020.

Pero según categorías socio-profesionales, entre el segundo trimestre de 2019 y el mismo periodo de 2020 se perdieron 3.690.630 puestos de trabajo (-20,8%), tanto de los patrones, especialmente los dueños de pequeñas y medianas empresas (-252.868, es decir 41,4%), como de los cuentapropistas (-1.073.631 o sea -27,9%) y de los asalariados (-2.344.658 es decir -17,9%). Este derrumbe laboral explicará el aumento de la pobreza y la indigencia cuando se disponga de la información correspondiente.

VEAMOS AHORA LOS DATOS DEL SISTEMA INTEGRADO PREVISIONAL ARGENTINA (SIPA-AFIP)

Recordemos que la población total de Argentina era de aproximadamente de 44.500.000 de habitantes en 2020. Por sector de actividad (enero 2009 =100), cabe señalar dentro de los trabajadores registrados una caída en la evolución del sector de la industria manufacturera que pasó de 107,9 en enero 2012, a 106,3 diciembre 2019 y disminuyó a 103,8 en mayo 2020.

Los asalariados privados pasaron de 6.106.000 en enero 2012 a 6.246.500 en diciembre 2015, a 6.019.2000 en diciembre 2019 y cayeron a 5.802.400 en mayo 2020.

Los asalariados del sector público eran 2.543.700 en enero 2012, pasaron a 2.943.700 en marzo 2015, crecieron hasta 3.247.100 en diciembre 2019 pero disminuyeron muy poco, a 3.202.400 en mayo 2020.

Los asalariados de casas particulares pasaron de 389.2000 en enero 2012, a 439.200 en octubre 2019, y a 497.800 en diciembre 2019, pero cayeron hasta 471.000 en mayo 2020, tal vez también porque dejaron de registrarse.

Los trabajadores independientes registrados como autónomos eran 409.900 en enero 2012, y desde entonces cayeron hasta 399.600 en diciembre 2019, y a 370.500 en mayo 2020. Los independientes registrados como monotributistas eran 1.314.700 en enero 2012, crecieron hasta 1.621.300 en diciembre 2019 pero luego disminuyeron hasta 1.496.200 en mayo 2020. Los trabajadores independientes registrados como “monotributistas sociales” pasaron

de 167.800 en enero 2012, crecieron a 365.600 en diciembre 2019 y disminuyeron hasta 357.700 en mayo 2020.

La información disponible en junio 2020 muestra que la tasa de desempleo a fines de 2019 era de 8,9%, la de empleo asalariado no registrado el 35,9% (estimado en 4.500.000 personas), el índice de pobreza sobre el total de la población era de 35,5%.

Para tener una idea aproximada de la magnitud de estos datos, los trabajadores en total son cerca de 12.000.000, de los cuales los asalariados registrados se estimaban aproximadamente en 6.000.000, los empleados del sector público se estiman en 3.200.000, los monotributistas en 1.400.000, los trabajadores autónomos cerca de 380.000 y los desocupados en 1.900.000.

Se estancó y disminuye desde hace una década la cantidad y el porcentaje de empleo registrado contratado por tiempo indeterminado (CDI) sobre el total de la PEA, pero en contrapartida aumentaron los contratos por tiempo determinado (CDD), las diversas modalidades de trabajo precario así como los contratos regidos por el derecho civil o comercial (monotributistas y autónomos) y los trabajadores no registrados.

Un elevado porcentaje de trabajadores asalariados están ahora suspendidos y por un acuerdo entre la CGT y las centrales empresariales, cobran un 75%, mientras dure el confinamiento.

Como ya mencionamos, pocos días después de iniciada la cuarentena obligatoria se dispuso por DNU (Decreto de Necesidad y Urgencia) la prohibición de despidos laborales por 60 días, luego prorrogados varios meses más. Este DNU dejó abierta la posibilidad de consensuar suspensiones con rebajas en los ingresos de los trabajadores.

Pero el sistema de subsidio por desempleo no está preparado para hacer frente a esta creciente situación, sobre todo teniendo en cuenta las múltiples condiciones fijadas para solicitarlo y que el monto del subsidio otorgado es insuficiente.

Dado el desequilibrio de poder entre empleadores y trabajadores, las centrales sindicales presionaron al Estado para que no se adopten rebajas salariales ni reformas laborales, legales o de hecho, pero se aceptó una reducción de los salarios en contrapartida de la

garantía del empleo para los trabajadores suspendidos. Lo acordaron las centrales empresariales con la CGT y lo convalidó el Ministerio de Trabajo. Teniendo en cuenta la incertidumbre, los empresarios que venden menos, pero aún tienen recursos, comenzaron a pagar los salarios en cuotas y a diferirlos.

Según el Programa Deuda Social de la UCA, a fines de 2020 la pobreza medida según ingresos superará el 50% de la población –algo que sólo en 2002 se había registrado en Argentina–. Los sectores más vulnerables siguen siendo las mujeres pobres con familias a cargo, los trabajadores informales, los asalariados no registrados, los migrantes que están entre los informales y todos los que tienen trabajos precarios.

La situación de los sectores menos favorecidos de Argentina en materia de salud se ha deteriorado, debido a la crisis y la pandemia. Muchos que necesitaban algún tipo de tratamiento, operación, diagnóstico o control médico, debieron postergarlo o cancelarlo. Otros tuvieron inconvenientes para acceder a medicamentos por no tener receta o no poder asistir a la farmacia.

La inmensa mayoría de los jubilados (casi el 75%) percibe el haber mínimo y, aunque este año recibieron adicionalmente varios bonos, desde hace un tiempo sus ingresos reales continúan disminuyendo. Más de la mitad de ellos se han endeudado con ANSES (organismo que gestiona las jubilaciones y pensiones), es decir que se utiliza para el préstamo y con bajas tasas de interés los mismos fondos que ellos contribuyeron a crear con sus aportes.

Ante las dificultades para pagar los alquileres, muchos adultos vuelven a la casa de sus padres, aumentando el hacinamiento o buscan como alternativa ir a vivir en villas de emergencia o barrios populares.

Afortunadamente, el gobierno nacional y las provincias reaccionaron temprano, decretaron la cuarentena (con diferente grados de infracciones) y al demorar un tiempo la progresión de los contagios, se ganó tiempo para prepararse, comprar los equipos faltantes, esperando que se produzca un retraso en “el pico de la pandemia”.

Cuando se dispuso el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en el AMBA solo se mantuvo la actividad de los traba-

jadores de sectores considerados “esenciales”. Ellos tienen prioridad en los medios de transporte públicos. Las salidas del resto fueron limitadas, no podían utilizar los medios de transporte público y sólo se justificaron las salidas para la provisión de alimentos, medicamentos, productos de higiene y limpieza, a la vez que debían cumplir con los protocolos que se fueron anunciando.

En primer lugar, se verificó un aumento en la proporción de ocupados ausentes. Las personas que no pudieron concurrir a su empleo porque estaban suspendidos o con licencias, representaron el 21,1% de los ocupados mientras que en igual trimestre 2019 eran solo 2,6%.

También se incrementó significativamente el número de personas que realizó el trabajo desde su vivienda, en su mayoría teletrabajadores. La proporción creció desde el 6,5% de los ocupados en el primer trimestre 2020 para llegar al 22,0% de los ocupados en el segundo trimestre de 2020.

Entre los que trabajaron en sus domicilios, en su mayoría teletrabajadores, creció fuertemente la proporción de quienes utilizaban sus propios medios de trabajo (PC y periféricos) desde 2,4% en el primer trimestre a 15,5% en el segundo trimestre. Fuente INDEC.

LAS POLÍTICAS SOCIALES IMPLEMENTADAS

Las políticas adoptadas por el gobierno se dirigieron a preservar el empleo, frenar los despidos, apoyar a las empresas para que no cerraran y compensar las caídas de ingresos, pero se enfrentaron a dificultades de tipo burocrático para alcanzar rápidamente a toda la población hacia la cual estaban dirigidas. Los informes del CTyD (2020) analizan en detalle dichas políticas, al mes de junio 2020.

Los trabajadores del sector privado y público, pero registrados, fueron protegidos, pues se autorizó a los agentes del sector público nacional a no concurrir a los lugares de trabajo, asignándoles un trabajo a distancia. También tuvieron licencia uno de los dos padres que son agentes del sector público y privado que tienen hijos menores escolarizados, así como las mujeres embarazadas, los mayores de 60 años –salvo que tengan a su cargo tareas “esenciales”– y a los que sean

considerados formando parte de los “grupos de riesgo”. Las PyMEs pudieron solicitar créditos para pagar los salarios, con una tasa de interés fija máxima de 24%, por un año y con un periodo de gracia de tres meses.

Cuadro N° 3.- Situación de la PEA ocupada (2019-2020)

	2° T 2019	1° T 2020	2° T 2020
Tasa de empleo	42,6%	42,2%	33,4%
Ocupados ausentes de su lugar de trabajo	2,6%	10,4%	21,1%
Ocupados con trabajo desde la vivienda	6,3%	6,5%	22,0%
Asalariados que utilizaron sus propias maquinarias/equipos para realizar su trabajo	2,6%	2,4%	15,5%

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

Los trabajadores de los sectores de Salud, Defensa y Seguridad recibieron un bono especial dado que se consideran formando parte de grupos de riesgo. Para facilitar que las PyMEs pudieran solicitar créditos, se constituyó un “Fondo de Garantía para Micro, Pequeña y Mediana Empresa”.

Se adoptó la política Apoyo al Trabajo y la Producción (ATP) para sostener durante varios meses a las empresas para que no cierren: el Estado asume el pago de una parte de los salarios que llegó a ser un 50% de los mismos y a las empresas se les postergaron o se las redujeron las contribuciones patronales. Y a los desocupados se les facilitó el acceso al seguro de desempleo cuyos montos se incrementaron. Se estima que estas medidas se aplican al 37% del empleo asalariado registrado. Un acuerdo firmado por la CGT y la UIA y que homologó

el Ministerio de Trabajo estableció el pago del 75% del salario para los trabajadores suspendidos.

Como consecuencia de que la SRT consideró “presuntamente” al Covid-19 como una enfermedad profesional que impacta sobre quienes estaban excluidos del aislamiento social, las ART tienen ahora que cubrir ese daño.

Ante el previsible aumento del desempleo y de la pobreza, se adoptaron medidas masivas de política alimentaria para hacer frente al hambre y a la desnutrición (con la valiosa cooperación de los movimientos sociales para hacer funcionar comedores y merenderos populares), y se incrementaron las jubilaciones y pensiones más bajas.

Los trabajadores independientes, pero registrados (monotributistas y autónomos) de varias categorías recibieron el “Ingreso Familiar de Emergencia” (IFE), pudieron solicitar créditos promocionales. Se estima que reciben el IFE aproximadamente 55% de la población económicamente activa que no tiene un empleo registrado, y el total de beneficiarios se calcula en casi 9.000.000 personas. Esto deja planteada la cuestión de cómo evolucionará este dispositivo al terminar su periodo de vigencia.

Y también se adoptaron ayudas a las empresas, consistentes en rebajas de sus contribuciones a la seguridad social, períodos de gracia para el pago de impuestos, créditos con bajas tasas de interés y con facilidades de pago. Por sendos DNU, aumentó el monto de las indemnizaciones para frenar los despidos de personal registrado y se prohibió por varios meses la posibilidad de despedir personal incluso cuando existían causas de fuerza mayor. Pero estas restricciones que permiten sobrellevar la situación no van a poder prorrogarse indefinidamente.

En cuanto a la población económicamente “inactiva”, los jubilados y pensionados que cobraban la mínima recibieron un modesto bono extraordinario.

Por el “Programa Argentina contra el Hambre” se otorgaron subsidios por medio de la Tarjeta “Alimentar” entregada a las familias en dificultad, así como a los comedores escolares (donde los chicos o sus familiares van a retirar bolsas de alimentos) y a los comedores co-

munitarios y merenderos atendidos por las iglesias y los movimientos sociales en los barrios populares.

En total aproximadamente 21.000.000 de personas están involucradas por estas políticas (CTyD 2020), sobre una población total de unos 44 millones de habitantes.

Es preciso recordar que Argentina es el país más endeudado de América Latina. Se logró un acuerdo en Agosto 2020 con acreedores privados de la deuda externa después de varios meses de difícil negociación. El gobierno tuvo que ceder a partir de una primera oferta, pero se obtuvieron buenos resultados bajando las tasas de interés, a pesar de la desproporción de poder. Y en 2021 se debe encarar una difícil negociación con el FMI y con el Club de París porque han disminuido las reservas netas de divisas del Banco Central.

LA CRISIS ECOLÓGICA: SU PAPEL EN EL ORIGEN DE LA PANDEMIA

Desde la Revolución Industrial en el siglo XVII, la contaminación ambiental se intensificó y llegaba a su paroxismo en el momento en que se declaró la pandemia.

Las medidas de política económica emprendidas después de la segunda guerra mundial, inspiradas en el Consenso de Washington, contribuyeron a profundizar el desequilibrio ecológico cuando se buscó la intensificación del trabajo en medio de un proceso de reestructuración económica que transformó la industria, disminuyó su importancia en los PCI y dio lugar a procesos de deslocalización hacia los países de sudeste asiático.

El desarrollo industrial de estos países, utilizando las nuevas tecnologías y apoyados con una vigorosa política estatal, dio lugar a elevadas tasas de crecimiento y a una fuerte demanda de su parte por materias primas. Chino formuló e implementó un vigoroso plan de desarrollo tecnológico e industrial, que de manera sostenida convirtió actualmente a ese país en el más industrializado y exportador del planeta con un papel protagónico del comercio mundial en las cadenas globales de valor (CGV).

Estos cambios repercutieron sobre los países en vías de desarrollo que asumieron el papel de proveedores de materias primas

demandadas por esos nuevos países industriales, contribuyó al desequilibrio ecológico.

Las características que ese desequilibrio también presente en Argentina podrían resumirse así:

- -los masivos procesos de deforestación para dar lugar a la agricultura extensiva 2, especialmente las plantaciones de soja transgénica utilizando de manera masiva agrotóxicos que tienen impactos negativos sobre la salud de los trabajadores rurales,
- -la minería y en especial la que se explota a cielo abierto, que utiliza mucha agua potable en regiones áridas y contaminan los ríos porque se vierten a los mismos aguas contaminadas con minerales utilizados para la concentración de los minerales a exportar,
- -la contaminación del aire se ha incrementado debido a las emanaciones no purificadas de las empresas industriales y del CO₂ provocados por los vehículos a motor, emanaciones que con el tiempo perforan la capa de ozono, provocando problemas de salud, y en particular el cáncer,
- -el agotamiento de los suelos por su uso intensivo, la falta de rotación y el uso inadecuado de agroquímicos,
- -contaminación de los ríos por el vertido de efluentes no tratados por parte de las industrias localizadas en las riberas de los ríos.

Las crecientes emisiones de CO₂ son ya el principal causante de los desastres ambientales que vienen aumentando en todo el planeta. En 2019 China, primer país industrial, ya es el primer país contaminador y el segundo es Estados Unidos, pero ninguno de los dos ha ratificado los protocolos de Kyoto y París.

El deterioro del ecosistema reduce el espacio vital para los animales y estos se acercan a donde viven los seres humanos. La cría industrial intensiva de animales (aves, ganados, peces), favorece la reproducción de virus y bacterias que los animales transmiten a los seres humanos. Como resultado de estos cambios geo-económicos y de la crisis ecológica que produce el cambio climático, se han in-

crementado las zoonosis, o enfermedades virales como el Covid-19 transmisibles desde los animales a los seres humanos.

La historia lo confirma si revisamos las grandes pestes: La *Influenza*: es una gripe originada en pollos y gallinas se la llama “gripe aviar”. El *Tifus*: es provocado por picaduras y heces de piojos y pulgas que están en varios animales. La *Peste bubónica*, es el resultado de la picadura de pulgas que viven en ratas. El *HIVo SIDA* fue en su origen transmitido a través de los simios. La “vaca loca”, resultado de la “fabricación industrial de ganado” confinado en *feedlot*, para su engorde forzado. El *Covid-19*, transmitido por los murciélagos a través de otro animal y ahora se menciona la *peste porcina* que se manifiesta en China y en Brasil (2020).

REFLEXIONES Y PERSPECTIVAS

Los científicos sociales estamos frente a una disyuntiva pues estamos ante interrogantes que requieren mucha investigación y propuestas. Las concentramos en estas dos grandes preguntas.

1.- Cuando se logre controlar la pandemia ¿volveremos a la vieja normalidad? Es decir, ¿al modo de desarrollo neoliberal con la hegemonía del mercado?

En síntesis, ésta era la realidad argentina antes de la pandemia:

- Recesión y estancamiento económico, financiarización en desmedro de la economía real, baja inversión y fuga de los excedentes, desindustrialización,
- Concentración económica y extranjerización, inflación y fuerte caída de los salarios reales, jubilaciones y pensiones, y de los beneficios sociales cuando se había desfinanciado el sector salud,
- Al mismo tiempo, reprimarización de la economía (predominio del agro y la minería), contaminando el aire y los ríos, acentuado el *desequilibrio ecológico* que predispone para el surgimiento de nuevas pestes,
- Aumento de la desigualdad social, del desempleo, así como de trabajos precarios sin garantías de estabilidad, de asalariados no registrados, aumentando la pobreza y exclusión social.

Si esto continúa se profundizará el deterioro de la salud física, psíquica y mental de los que trabajan, tanto en el sector formal como mayormente en el informal.

Debido al nuevo modo de desarrollo mundial y sus impacto sobre Argentina, aumentó la intensidad del trabajo pues movilizamos más que antes las dimensiones psíquicas y mentales, dando lugar a nuevos riesgos relacionadas con el trabajo que todavía hoy nuestra legislación no reconoce (pues solo toma en cuenta los que afectan el cuerpo del trabajador; pues la Ley de Higiene y Seguridad (la dictó la dictadura en de 1972 y la Ley de Riesgos del Trabajo es de 1994 en plena vigencia del Consenso de Washington cuando se privatizó la gestión de los riesgos del trabajo).

2.- ¿O debemos investigar, participar y programar para lograr consensos a fines de construir un nuevo modo de desarrollo para preservar la vida y salud integral?

En ese caso se debería poner el acento en:

- -reconocimiento del rol del Estado, en materia de salud, alimentación y educación, porque la lógica del mercado se relaciona con la tasa de ganancias y no busca resolver los problemas de la reproducción de la vida,
- -programar un crecimiento económico sustentable, cuidando la naturaleza, porque hay que descontaminar el planeta, con aumento de la inversión pública y privada en educación, ciencia y tecnología y control de la inflación,
- -adopción de un sistema impositivo progresivo controlando la evasión y la fuga de capitales,
- -programar el incremento de la productividad incorporando nuevas tecnologías, formando profesionalmente a los que las utilizan y de acuerdo con eso aumentar progresivamente los salarios reales y la distribución funcional del ingreso para reducir las desigualdades,
- -generar trabajo y empleo “decentes”, estables, registrados y protegidos por el sistema de seguridad social,
- -democratizar las empresas y organizaciones para que aumente la participación de los trabajadores en la gestión,

- asignar prioridad al cuidado de la salud física, psíquica y mental de los que trabajan, mejorando las normas legales poniendo el acento en la prevención y no solo en la reparación, estimulando la participación de los trabajadores en la prevención, y valorizar y recompensar las profesiones de cuidado y en especial el trabajo de las mujeres y jóvenes. Sobre esto último, es importante hacer atención para controlar los factores de riesgo psicosociales en el trabajo (RPST) que hemos estructurado de la siguiente manera:

- los riesgos del medio ambiente de trabajo, la duración y configuración de la jornada de trabajo, el contenido y la organización del proceso de trabajo con su división social y técnica y la adecuación del trabajo al trabajador (Ergonomía),

- el grado de autonomía y de control del trabajador sobre sus procesos de trabajo,

- la necesidad de controlar las emociones y no poder ser auténticos en los lugares de trabajo (manifestar que se siente miedo, tener que mentir, fingir o esconder información),

- las relaciones sociales y de trabajo que pueden ser saludables pero más frecuentemente generan tensiones y conflictos interpersonales, con la jerarquía, los compañeros de trabajo, o con los pacientes, clientes y usuarios ,tener que ser víctimas o testigos pasivos de injusticias y acoso dentro de las organizaciones,

- los conflictos éticos y de valores, cuando en virtud del contrato de trabajo tenemos que obedecer y hacen cosas contrarias a nuestros principios,

- la incertidumbre en cuanto a la estabilidad y seguridad en el empleo en contextos de crisis y recesiones.

Ahora bien, comprometerse a construir una nueva normalidad no es solo una filosofía humanista. Está en juego la salud y el desarrollo sustentable.

Michel Gollac y sus colegas del Collège d'Expertise (2011), han demostrado que cuando estos RPST no son controlados, provocan sufrimientos psíquicos y mentales sobre los trabajadores que los deben soportar, pero que con el tiempo los mismos se somatizan (se ha comprobado que hay mucha asociación con los ACV, infartos del miocardio, úlceras, perturbaciones del sueño y del humor, etc.).

El descuido o la subestimación de los RPST y sus consecuencias sobre la salud también impactan sobre el ausentismo, generan conflictos interpersonales, inducen a la rotación, generan pérdidas de calidad y caídas de la productividad en el servicio prestado a las empresas, clientes y usuarios. Y repercute generando ineficacia e ineficiencia en el escaso gasto público en salud.

La historia no terminó y frente a las grandes crisis la humanidad siempre se planteó los problemas que tiene que resolver para superarlas. Creo que estamos frente a uno de esos desafíos y oportunidades.

BIBLIOGRAFÍA

CEPAL (2020), "El desafío social en tiempos del Covid-19", Informe de CEPAL.

Neffa, Julio César (2020), *Aportes para pensar la post-pandemia Covid-19: innovaciones y nuevos procesos de trabajo*, 1a ed, UNM Editora, Moreno.

_____(2019), *¿Qué son los riesgos psicosociales en el trabajo?: Reflexiones a partir de una investigación sobre el sufrimiento en el trabajo emocional y de cuidado*, CEIL-CONICET; La Plata: Universidad Nacional de la Plata. Universidad Nacional de Moreno; Asociación de Trabajadores de la Sanidad Argentina, Colección Proyectos, La Plata-Moreno.

_____(2020), "Modo de desarrollo y relación salarial en crisis en Argentina en la presente década", *Revista Trabajo*, Año 11, No 16, enero- julio. Tercera época.

CONDICIONES DE TRABAJO DE LOS TRABAJADORES DE PLATAFORMAS DE REPARTO A DOMICILIO

Sandra Pérez

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo generar aportes para el ordenamiento del trabajo que se desarrolla a partir (y a través) de plataformas; en particular el trabajo de reparto a domicilio, comúnmente denominado y publicitado como *delivery*. El mismo trata de sintetizar algunas ideas ampliamente desarrolladas por autores de campos disciplinares vinculados al mundo del trabajo y describir situaciones sociales que demandan la intervención del Estado para evitar profundizar situaciones de vulnerabilidad laboral que atentan contra la calidad de vida de los trabajadores.

En las páginas que siguen analizaremos primero el por qué debemos trabajar sobre el trabajo de reparto mediado por plataformas, para luego encuadrar conceptualmente la definición de economía de plataformas. Seguidamente el trabajo repasa algunos elementos que describen la informalidad y el proceso de deslaboralización que se observa en la región latinoamericana, para finalmente sintetizar algunas de las propuestas y acciones que buscan regular y ordenar los trabajos de entrega a domicilio mediados por plataformas.

LA INTERMEDIACIÓN EN LOS “DELIVERIES”

He decidido focalizarme en esta población por el desarrollo exponencial que tiene el trabajo de plataformas en el mundo, donde estos trabajadores en particular (reparto a domicilio) trabajan en condiciones de precarización extrema. Si bien la precarización no es un fenómeno nuevo, adquiere características de mayor vulnerabilidad en estas formas de trabajo atípico.

Figura 1



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre la base de J. Berg y otros, *Las plataformas digitales y el futuro del trabajo: Cómo fomentar el trabajo decente en el mundo digital*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo (OIT), 2018 y F. A. Schmid, *Digital Labour Markets in the Platform Economy: Mapping the Political Challenges of Crowd Work and Gig Work*, Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2017.

Creo que la difícil situación social de los trabajadores de plataformas de reparto se fragiliza aún más en el marco de la pandemia, que no ha hecho más que acelerar la incorporación de trabajadores desempleados a este tipo de servicios. Si bien como señala la OIT, en términos médicos el virus no discrimina, en el mundo del trabajo ha profundizado las ya marcadas desigualdades, golpeando duramente y de la manera más cruel a las personas más desfavorecidas y vulnerables. Sostiene la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), que en América Latina (la región más desigual del mundo) la desigualdad social representa un rasgo estructural y por tanto un desafío fundamental. Se configura una matriz donde las variables explican la magnitud de las brechas de desigualdad, en su permanencia y en su reproducción.

ECONOMÍA DE PLATAFORMAS Y DESLABORALIZACIÓN

Las empresas de plataformas que combinan la oferta y la demanda suelen (auto)definirse como un modelo de negocio flexible sustentado en tres patas: tiendas, repartidores y clientes; según sus creadores, la plataforma sólo conecta a usuarios con tiendas mediante repartidores que transportan a domicilio, todo ello a través de una plataforma o *app* (que cobra comisiones por el servicio de enlace).

En su libro *Capitalismo de Plataformas*, Nick Srnicek sostiene que se trata de un nuevo modelo de negocio y tipo de compañía, caracterizada por proporcionar la infraestructura para intermediar entre diferentes grupos usuarios y desplegar tendencias monopólicas.

El autor define cinco tipos de plataformas distintas, destacando que el elemento importante es que la clase capitalista es propietaria de la plataforma, pero no necesariamente produce un producto físico. En particular, a los fines de este trabajo, creo importante destacar las características del tipo que Srnicek denomina *plataformas austeras*, que intentan reducir a un mínimo los activos de los que son propietarias y obtener ganancias mediante la mayor reducción de costos posible. Son dueñas del activo más importante: la plataforma de software y análisis de datos y operan a través de un modelo absolutamente tercerizado ya que tanto trabajadores, como capital fijo, *costos* de mantenimiento y el *training* están deslocalizados.

Un primer emergente que visibiliza esta nueva economía de plataformas es el desconocimiento por parte del propietario que lo que se hace en ellas y a través de ellas es “trabajo”, habida cuenta la invisibilización del mismo y los procesos de deslaboralización de los vínculos que se generan en los procesos de trabajo a favor de la terciarización de los mismos: ya no se trataría de trabajo, sino de un servicio que tiene un valor comercial.

En ese sentido, la cuestión se centra en el riesgo de que los trabajadores no sean visto como tales; cada vez más aparece en el discurso empresarial la palabra “colaborador”, lo que en la práctica implica que “para ser parte” deben inscribirse en el sistema de autónomos, es decir que se constituyen como trabajadores por cuenta propia que deciden cuándo trabajar y cuándo no y que, en algunos

casos, pagan a la plataforma por ciertos servicios (facturación, caja de entregas, etc.). De esta manera se elude el reconocimiento de la relación de empleo y la protección que deben brindar a los trabajadores con trabajos contingentes de cualquier naturaleza. En este sentido, y en cuanto a los repartidores a tajeo, creo que si bien pueden decidir sobre algunos aspectos de su trabajo (cuánto tiempo trabajar, horarios y descansos), no dejan de ser parte de una organización que gestiona la actividad de repartos, incluso, pueden ser expulsados del sistema “colaborativo” cuando la calidad de su trabajo no alcanza los parámetros establecidos. Es decir que se configuran vínculos de subordinación jurídica, económica y técnica que permiten establecer una relación de dependencia.

Más allá de mis convicciones, si profundizamos en las normas y la jurisprudencia actuales, hay elementos que permiten sostener tanto la relación de dependencia como la situación de autonomía, provocándose así un vacío legal que profundiza la situación de precariedad en las condiciones en que los trabajadores de delivery realizan el trabajo, como por ejemplo el pago a destajo (comisiones) por el servicio efectivamente realizado y no por el tiempo a disposición del empleador, situación que se encuadra en lo que muchos autores definen como el fenómeno de la mercantilización de las relaciones laborales.

Los estudios consultados indican que, en Argentina, en noviembre de 2020,¹ había 2,409 millones de trabajadores independientes (monotributistas y autónomos). Estas cifras corresponden a personas que se encuentran registradas y cotizan por alguna vía a la Seguridad Social, no encontrándose contemplados en esta cifra los que se desempeñan en la informalidad. Estas cifras han empeorado en los últimos dos años, situación que se agrava con la aparición de la pandemia. Cabe destacar que el trabajo independiente en conjunto presenta una variación del 0,7% frente a noviembre de 2019 (+16,4 mil) y estuvo impulsado por los monotributistas, que crecieron 1,9%

1 Situación y evolución del trabajo registrado Datos de noviembre de 2020. Subsecretaría de Planificación, Estudios y Estadísticas, MTEySS. Febrero de 2021.

(+30,7 mil), mientras que se registró un fuerte retroceso en la cantidad de monotributistas sociales (-1,2%, -4,2 mil personas) y de aportantes autónomos (-2,5%, 10 mil menos).

En América Latina, de acuerdo con Roxana Maurizio (OIT), el promedio de los años 2017-2018 muestra que el trabajo independiente representa el 40% del empleo total; con Bolivia a la cabeza (62%) y Chile al final, con 23%. En otras regiones =Estados Unidos, Noruega y Canadá el empleo independiente no supera el 10% y el promedio para Europa es de 14%.

“El panorama parece sugerir que la elevada incidencia del autoempleo en la región no es resultado de un mayor ‘espíritu emprendedor’ en relación con países más desarrollados, sino un reflejo de insuficientes oportunidades de empleo asalariado”, explica el informe de la OIT.

En este escenario, las plataformas de delivery se presentan como un espacio potencial de acceso a ingresos para las personas que se quedan sin empleo, o bien para el acceso al primer trabajo en el caso de los jóvenes que quieren trabajar y no logran acceder a otros empleos, consolidándose así una reproducción sistemática de empleos y trabajos de baja calidad, mal pagos y sin acceso a la seguridad social.

EL NUEVO MODELO DE NEGOCIOS PROFUNDIZA LA DESIGUALDAD EN AMÉRICA LATINA

En este punto quisiera detenerme en dos o tres ideas que, entiendo se constituyen en causas estructurales de este tipo de situaciones, que como ya mencioné no son inéditas, pero la profundización de los fenómenos son los que se constituyen novedosos.

Estas condiciones que se observan sólo son posibles en un sistema político y económico mundial (lo llamaremos genéricamente Estado Social) que entró en crisis desde hace ya 40 años, y cuya profundización posibilita mayor concentración de poder y producción, en sistemas sociales con fuertes incapacidades para generar nuevos puestos de trabajo y empleo de calidad, teniendo entre sus consecuencias el agrandamiento de las brechas salariales y mayores niveles de desocupación.

En este contexto, un primer elemento a resaltar y que debemos observar es que Latinoamérica es la región más desigual del planeta, profundizando así el escenario social de inequidad. Un informe de la British Broadcasting Corporation (BBC) en noviembre de 2019, observaba la siguiente situación:

Figura 2

Evolución de la desigualdad en América Latina en los últimos 30 años

La primera columna muestra el dato disponible más cercano al año 1990 y la segunda el más reciente

País		
Argentina	46,8	41,2
Bolivia	58,1	44
Brasil	53,2	53,3
Chile	57,2	46,6
Colombia	51,5	49,7
Costa Rica	45,3	48,3
República Dominicana	51,4	45,7
Ecuador	53,4	44,7
El Salvador	54	38
Guatemala	59,6	48,3
Honduras	57,4	50,5
México	53,7	48,3
Nicaragua	57,4	46,2
Panamá	58,2	49,9
Paraguay	40,8	48,8
Perú	53,7	43,3
Uruguay	42,4	39,5

Índice de Gini. Mientras más bajo el número, menor es la desigualdad.

Fuente: Banco Mundial. Los países sin datos actualizados no fueron incluidos.



Otro elemento no menos importante es la aplicación de tecnologías como la inteligencia artificial, la informática cognitiva, los datos masivos, las cadenas de bloques, el internet de las cosas y la robótica que impulsan la automatización a gran escala de la producción industrial, pero también de los servicios (hace unos años la academia se preocupaba por la tercerización laboral y hoy ya debe agregarse el problema de la cuarterización del trabajo).

En un escenario caracterizado por fuertes desigualdades y la incorporación de nuevas tecnologías, es dable pensar que en América Latina a futuro crecerá la demanda de empleos no rutinarios, de bajas calificaciones, difíciles de automatizar y, por ende, desarrollados bajo condiciones de vulnerabilidad.

ESTRATEGIAS DE MEJORA DE LA CALIDAD DE VIDA DE LOS REPARTIDORES

Pensar en alternativas para abordar la problemática descrita en un escenario complejo, como es el que presenta América Latina, requiere situarse en diferentes niveles de acción.

En primer lugar, y partiendo de la base que la evasión fiscal es uno de los puntos críticos de las economías de plataforma, creo que los países deben implementar esquemas de tributación a las plataformas que permitan consolidar un sistema de seguridad social (amplio en materia de contingencias cubiertas) para estos trabajadores.

Desde el Estado también deben complementarse políticas de ingresos y de formación con el fin de mejorar la situación laboral de los trabajadores de las plataformas austeras.

En lo referido a los marcos regulatorios, creo que hay que pensar estrategias de transición hacia esquemas de relaciones enmarcadas en las leyes que regulan el empleo en cada país. Es decir, resignificar las relaciones comerciales en laborales plenas. En este sentido, creo que un primer paso en esa transición consiste en superar los vacíos legales y los debates respecto de si se trata de trabajo en relación de dependencia tradicional o de trabajo independiente, para encontrar una nueva definición (encuadre y regulación) para estos trabajos a fin de poder construir un marco regulatorio que posibilite, según lo ha planteado la OIT:

- Estimular la economía y el empleo;
- Apoyar a las empresas, los empleos y los ingresos
- Extender la protección social a toda la sociedad
- Proteger a los trabajadores en el lugar de trabajo
- Recurrir al diálogo social para encontrar soluciones

Es necesario impulsar una serie de políticas y marcos regulatorios adecuados que aseguren a los trabajadores de plataformas digitales cobertura real en salud y accidentes laborales, jubilación por vejez e invalidez, acceso al crédito, pisos salariales, y también, un tema no menor, capacitación para la adquisición de nuevas habilidades que les permite progresar hacia empleos de mayor remuneración.

Algunos autores definen estos modelos de negocio basados en plataformas digitales como la economía de los pequeños mandados, explicando que este nuevo esquema trae aparejado un cambio de paradigma respecto de las modalidades tradicionales de empleo, basadas en la contratación temporal y flexible y que se extenderán mientras crezca la demanda de consumo realizada a través de plataformas virtuales.

Soy partidaria de que las nuevas políticas y regulaciones deben tener como principio rector: el de “igualar hacia arriba”; lo que implica que deben articularse mecanismos para que los trabajadores independientes alcancen los mismos derechos y protecciones que los regulados para los trabajadores en relación de dependencia. Como ejemplo, cabe citar el caso argentino, donde recientemente se creó el Registro Nacional de Trabajadores y Trabajadoras de la Economía Popular (RENATEP) a partir del cual se busca reconocer, formalizar y garantizar los derechos de los trabajadores y trabajadoras de la economía popular para que accedan a herramientas que les permitan potenciar su trabajo. Ser parte del mismo les permite acceder a programas de trabajo, seguridad social y capacitación; participar de redes de comercialización y tener acceso a herramientas crediticias y de inclusión financiera.

Por otro lado, una figura legal a explorar y analizar en términos de posibilidades para implementar en América Latina es la

que se observa en algunos países de Europa: trabajadores autónomos económicamente dependientes. Insisto en que la misma se trata de una figura que debe resignificarse en función a los problemas que presenta el mercado de trabajo en nuestros países, atendiendo sus particularidades y especificidades.

BIBLIOGRAFÍA

Bensusán, Graciela (2016), “Nuevas tendencias en el empleo: retos y opciones para las regulaciones y políticas del mercado de trabajo”. Versión preliminar.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Organización Internacional del Trabajo (OIT) (2019), “El futuro del trabajo en América Latina y el Caribe: antiguas y nuevas formas de empleo y los desafíos para la regulación laboral”, Coyuntura Laboral en América Latina y el Caribe, N° 20 (LC/TS.2019/31)

Del Bono, Andrea (2019), “Trabajadores de plataformas digitales: Condiciones laborales en plataformas de reparto a domicilio en Argentina”, *Cuestiones de Sociología*, 20, e083. <https://doi.org/10.24215/23468904e083>.

González Cao Rodrigo (2018), “Los trabajadores de plataforma y la evolución de las relaciones laborales”, Trabajo de Investigación en el Ámbito del CEATFCE-UBA.

Madariaga, Javier, Buenadicha, César, Molina, Erika y Ernst, Christoph (2019), “Economía de plataformas y empleo ¿Cómo es trabajar para una app en Argentina?”, CIPPEC-BID – OIT, Buenos Aires.

Maurizio, Roxana (2019), “Rotación ocupacional e informalidad laboral: El caso de los trabajadores independientes en América Latina”, Oficina de la OIT para el Cono Sur de América Latina, Informes Técnicos OIT Cono Sur, N°10.

Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación (2021), Situación y evolución del trabajo registrado Datos de noviembre de 2020. Febrero 2021. http://www.trabajo.gob.ar/downloads/estadisticas/trabajoregistrado/trabajoregistrado_2011_informe.pdf

Srnicek, Nick (2018), *Capitalismo de plataformas*. I a. ed. - Caja Negra, Buenos Aires.

DEBATES SOBRE EL FUTURO DEL TRABAJO MODERNIZACIÓN EMPRESARIAL Y MODOS DE INSERCIÓN LABORAL EN ARGENTINA (2004-2020)

Diego Álvarez Newman

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es contribuir con los debates acerca del futuro del trabajo desde una perspectiva crítica con respecto a enfoques en los que predomina el determinismo tecnológico. Así, el artículo se ha nutrido de los aportes que han sido problematizados en una serie de seminarios promovidos por el Grupo de Trabajo CLACSO “El futuro del trabajo y la casa común” durante el año 2020.

Particularmente, interesa retomar una perspectiva que inscribe a los cambios tecnológicos actuales en procesos de mayor alcance. Así, se plantea que las tecnologías digitales toman forma a partir de las modalidades de organización del trabajo y de la producción que se han reconfigurado en los procesos de modernización empresarial de la década de 1990. En ese sentido, se indaga en las transformaciones que han sufrido los modos de inserción laboral en los últimos 15 años.

El objetivo es describir y analizar los modos de inserción laboral en Argentina durante el periodo 2004-2020. La hipótesis que se sostiene es que los modos de inserción laboral formales con estabilidad se han estancado en los últimos 10 años y que los empleos “atípicos” se han consolidado.

Las políticas activas que apuntaron a otorgar centralidad al empleo de calidad durante el período 2003-2015 lograron un cambio de tendencia con respecto a la década de 1990. El empleo atípico llegó a ser el principal modo de inserción laboral en Argentina llegando a tener una brecha de 20 puntos porcentuales con respecto al empleo pleno de derechos en el año 2004. El empleo atípico fue perdiendo peso hasta que la brecha logró diluirse entre los años 2010 y 2011 pero sin lograr revertirse en los años posteriores.

La metodología utilizada es cuantitativa y se basa en el análisis de estadísticas laborales producidas el Observatorio de la Deuda Social Argentina (ODSA) de la Universidad Católica Argentina (UCA). A partir de las series históricas de “Calidad del Empleo y Riesgo de Desempleo” se analizó la incidencia de los modos de inserción laboral típicos y atípicos.

En el primer apartado del artículo se sitúa el debate acerca del futuro del trabajo en el proceso de modernización empresarial que se consolidó en Argentina de los años ‘90. En el segundo se contextualiza el quiebre de la estabilidad laboral y la emergencia del trabajo atípico. Y por último, se analizan los modos de inserción laboral considerando la relación entre el empleo típico y atípico durante el periodo 2004-2020.

LA MODERNIZACIÓN EMPRESARIAL Y EL FUTURO DEL TRABAJO

Los debates acerca del futuro del trabajo han quedado atrapados por la perspectiva y la agenda del Foro Económico Mundial (Foro de Davos).¹ El texto “La cuarta revolución industrial” (Schwab, Klaus, 2017) se ubica en la bibliografía como núcleo del cual se desprenden múltiples justificaciones o re-interpretaciones acerca del futuro del trabajo.

1 El Foro Económico Mundial es una fundación sin fines de lucro con sede en Ginebra, cuya asamblea anual se realiza en el Monte de Davos, Suiza. Allí se reúnen los principales líderes empresariales, políticos, periodistas e intelectuales selectos, a efectos de analizar los problemas globales. El Foro fue fundado en 1971 por Klaus Schwab y se financia con las contribuciones de las mil empresas globales más importantes.

El principal eje de este texto es el determinismo tecnológico. Es decir, la creencia de que la tecnología es capaz de incidir de manera directa en el desarrollo socioeconómico y provocar por sí misma transformaciones estructurales.

El determinismo tecnológico reduce el debate acerca del futuro del trabajo en torno a cómo las “tecnologías 4.0” transformarán el mundo laboral. Llamativamente, esta perspectiva no contempla hipótesis consolidadas en los estudios del trabajo que otorgan centralidad a la organización del trabajo, siendo las tecnologías (en este caso las digitales) herramientas que responden a los modos de organización. Como plantea Louis Hyman (2018), el cambio social es impulsado por las decisiones que tomamos sobre cómo organizar nuestro mundo, solo después llega la tecnología para acelerar y consolidar estos cambios. Para este autor, la emergencia de las nuevas tecnologías digitales 4.0 se sitúa consolidando un proceso de mayor alcance que se ubica a fines de los años '70 cuando comenzó la decadencia del empleo formal con estabilidad laboral y la emergencia de la precarización laboral como tendencia general.

Siguiendo esta perspectiva, este artículo toma como hipótesis de partida que el proceso de modernización empresarial que comenzó a definirse a mediados de la década de 1970, pero que tomó forma recién en los años '90, contiene al fenómeno del cambio tecnológico actual. Es decir, la aparición de las tecnologías digitales 4.0 son parte de un proceso de mayor alcance que comenzó a tomar forma hace al menos 40 años sobre cómo organizar los medios de producción.

La modernización empresarial es un complejo proceso de cambios técnicos, organizacionales y político-laborales que se producen en las empresas y que apuntan a metas de competitividad mediante el incremento de la productividad, la reducción de costos de producción, la calidad de los productos y la flexibilización productiva y laboral (Dombois, Rainer y Pries, Ludger, 1993, p.14).

Estas transformaciones de tipo “modernizante” surgieron principalmente como reacción al “pacto fordista” (Holloway, Jhon, 1988). Este pacto, fue un patrón hegemónico de regulación de la relación entre el capital y el trabajo relativamente estable que produjo

un periodo de pleno empleo con derechos laborales, estabilidad laboral y relativos altos salarios para los trabajadores, y que supuso también un modo de integración a través del consumo de masas (Castel, Robert, 1995).²

La tesis más aceptada y compartida entre los “intelectuales” vinculados al management fue que el taylorismo-fordismo había sido un modelo demasiado rígido en todos sus aspectos y que era necesario modernizar las empresas hacia modelos que proporcionen una mayor flexibilización, teniendo en cuenta la posibilidad de organizar el trabajo a partir de la demanda (Coriat, Benjamin, 2006; Antunes, Ricardo, 2003; Freyssenet, Jacques, 1994).

El proceso de modernización empresarial supuso una reorganización estratégica tendiente a recuperar la productividad y la tasa de ganancia a partir de la modificación del orden socio-laboral preexistente. La modernización empresarial no fue una reacción frente al fordismo en su totalidad sino una reacción frente a las “rigideces” del modelo fordista que bloqueaban la productividad, la reducción de los costos, y la tasa de ganancia (Newman, Diego, 2018).

Este proceso de reorganización se configuró desde una matriz constitutiva: la flexibilización. Las tendencias flexibilizantes de este proceso de reorganización se ubican en dos niveles. En el nivel de la organización se destaca la implementación generalizada de la producción por demanda (toyotismo) y la desconcentración productiva (que da lugar a procesos de subcontratación). Mientras que en el nivel de la gestión del trabajo se destaca la polivalencia, la flexibilización del tiempo de trabajo (por ejemplo los turnos rotativos), y la precarización de los modos de contratación.³

2 Si bien los autores referenciados en general hacen hincapié en el capitalismo occidental desarrollado, Argentina cabe perfectamente en este marco descriptivo dado que las estrategias de industrialización sustitutiva que adoptó este país durante el periodo 1945-1976 redundaron en el pleno empleo, estabilidad y relativos altos salarios para el contexto latinoamericano. No puede caracterizarse de la misma manera bajo este marco interpretativo a la enorme mayoría de los países de América Latina.

3 En Alvarez Newman (2012) se profundiza en estos niveles de la flexibilización laboral a partir de un estudio de caso del sector automotriz.

La flexibilización laboral fue, ante todo, un conjunto de instrumentos organizacionales, tecnológicos, y legales tendientes a lograr un modo de gestión que proporcione una mayor y mejor disposición para la utilización de la fuerza de trabajo. Si durante el pacto fordista las empresas se veían obligadas a hacer una serie de concesiones tales como contratar a los trabajadores por tiempo indeterminado o negociar con los sindicatos salarios, categorías y puestos de trabajo rígidos, la flexibilización les permitió una mayor disponibilidad de la mano de obra eliminando rigideces.

Es decir, la flexibilización laboral es un dispositivo que se orienta a un mayor consumo productivo de la fuerza de trabajo. Cuando este dispositivo toma forma de estrategia, tiene la capacidad de reorganizar a la población económicamente activa (PEA) dado que transforma los modos de inserción laboral. Al flexibilizarse los modos de inserción laboral con estabilidad, estos pierden peso y comienzan a ganar volumen los trabajos “atípicos”.

En este sentido, el sueño del Foro Económico Mundial que describe Klaus Schwab (2016) sería culminar el proceso de modernización en un mundo laboral en el que no existieran los asalariados.

Se trata de la nueva economía bajo demanda, en la cual los proveedores de mano de obra ya no son empleados en el sentido tradicional, sino más bien trabajadores independientes que realizan tareas específicas. Como Arun Sundararajan, profesor de la Escuela de Negocios Stern de la Universidad de Nueva York, lo expresa [...] “Podríamos terminar con un futuro en el que una parte de la fuerza de trabajo haga una amplia variedad de actividades para obtener ingresos; usted podría ser un conductor de Uber, un comprador de Instacart, un anfitrión de Airbnb y un Taskrabbit” (Schwab, Klaus, 2017, p.43).

Desde las perspectivas críticas, este fenómeno fue conceptualizado como heterogeneidad ocupacional, para dar cuenta de la nueva centralidad que asume el trabajo inestable e inseguro (Guadarrama, Rocío, *et al.*, 2012) en el marco del proceso de modernización empresarial.

El caso de las plataformas digitales a demanda es paradigmático de las tensiones hacia la *des-asalarización*. Las plataformas digitales proporcionan las infraestructuras que permiten que los usuarios interactúen en red y que mediante la inteligencia artificial esas interacciones puedan ser almacenadas y organizadas por algoritmos produciendo valiosa información acerca del comportamiento de las personas.

Pero, hay una característica que es central a la hora de analizar sus modos de organización del trabajo. Este tipo de tecnologías no genera productividad de manera directa, como por ejemplo podría hacerlo un robot en la industria automotriz. Los algoritmos, al proporcionar datos acerca de los comportamientos, organizan una grilla inteligible de necesidades para conectarlas a una determinada oferta. Por ejemplo, las plataformas digitales “a demanda” como Uber, Cabify, Rappi o Glovo, no orientan su componente tecnológico a la generación de productividad dado que funcionan como intermediarias entre la oferta y la demanda. Lo que hacen es organizar y controlar mano de obra barata disponible para prestar un determinado servicio. La productividad no la genera la inteligencia artificial sino los “empreendedores” que pedalean las bicicletas y que conducen los autos (Alvarez Newman, Diego, 2020). Esta modalidad de trabajo “atípico”, que promueve el trabajo independiente, se encuentra vinculada al abaratamiento de costos de contratación propios de las formas de flexibilización laboral.

LAS CONDICIONES CONTEXTUALES DEL QUIEBRE DE LA ESTABILIDAD LABORAL

El proceso de modernización empresarial asumió sus particulares formas en un país que se caracteriza por la inestabilidad crónica como la Argentina. En este país el proceso de modernización empresarial se instauró a través de reformas estructurales luego del proceso hiperinflacionario de los años 1989-1990. Aunque, cabe destacar que las condiciones necesarias para implementar las transformaciones «modernizantes» comenzaron a imponerse durante la dictadura militar de 1976-1983. Esta dictadura dio inicio a un proceso de

desindustrialización que comenzó a desmontar los planes de industrialización sustitutiva de importaciones (ISI) que implementaron los diferentes gobiernos durante el periodo 1945-1975. Asimismo, llevó a cabo un proceso de disciplinamiento social que debilitó a los actores sindicales, generando las condiciones para reorganizar el modo de producción con centralidad en la valorización financiera (Villarreal, Juan, 1985).

Los cambios estructurales se produjeron luego de la adhesión al Consenso de Washington durante el gobierno de Carlos Menem (1989-1999), de fuerte sesgo neoliberal. El programa de modernización que se llevó a cabo en este marco podría resumirse en dos ejes. En primer lugar, el aumento de la productividad y de la competitividad mediante la concentración, es decir, la supervivencia de las industrias consideradas «eficientes» en detrimento de las pequeñas y medianas empresas no competitivas frente a la apertura comercial (Schor, Martín, 2002); y en segundo término, la promulgación de leyes y decretos junto a la implementación de políticas regulatorias tendientes a flexibilizar las actividades productivas y el trabajo (Neffa, Julio, 2014).

Los inicios de la institucionalización de la flexibilización laboral pueden ubicarse con la aprobación de la Ley nacional de empleo 24013/91 que fue el punto de partida de la primera oleada promovida desde el Estado que se extendió durante toda la década de 1990 hasta la salida de la convertibilidad en el año 2002. Durante ese periodo se avanzó en un dispositivo de leyes, decretos y políticas tendientes a generalizar la inestabilidad laboral y la desprotección del trabajo. Se avanzó sobre los marcos de la negociación colectiva, los salarios, las condiciones y las jornadas de trabajo, el derecho a huelga, las indemnizaciones, e incluso se crearon instrumentos financieros no remunerativos como los tickets canasta, que funcionaron como un complemento al salario (Boyer, Robert y Neffa, Julio, 2004).

Las consecuencias de estas políticas sobre el trabajo fueron múltiples pero cabe destacar especialmente el progresivo desmembramiento del empleo asalariado formal con estabilidad laboral. Este desmembramiento llevó a un crecimiento sustancial de la informalización, la precarización del trabajo, y del desempleo.

El cierre de este proceso entre los años 2001 y 2002 configuró una sociedad más desigual en materia de distribución del ingreso. La desintegración de la relación entre el capital y el trabajo generalizada en el empleo asalariado formal con estabilidad laboral dio lugar a una profunda fragmentación social. En concreto, este proceso de desintegración reestructuró un nuevo orden sociolaboral (Figari, Claudi, 2001).

Sin embargo, las consecuencias de la crisis de 2001-2002, el grado de organización que habían mostrado los movimientos de trabajadores desocupados y el nivel de conflictividad no dieron margen para la continuidad de las políticas de ajuste y flexibilización. La devaluación del año 2002 significó la salida del régimen de la convertibilidad y sentó las condiciones para que a partir de 2003 la economía argentina –y en particular el sector manufacturero– inicie una senda de expansión (Azpiazu, Daniel y Schorr, Martín, 2010).

Durante el periodo 2003-2010 se produjo un notorio avance en la creación de empleo y un gran dinamismo y expansión de la negociación colectiva, mejorando notoriamente las condiciones salariales de los trabajadores. Estos avances posibilitaron un proceso de revitalización sindical (Senén Gonzalez, Cecilia y Del Bono, Andrea, 2013; Lenguita, Paula Andrea, 2011) que motivó un reflujó de la estrategia flexibilizante. Sin embargo, se mantuvieron activas muchas de las normas flexibilizantes de la década anterior en cuanto a los aspectos vinculados a la inestabilidad laboral y las condiciones de trabajo (Delfini, Marcelo, *et al.*, 2013). Es decir, la recomposición del “empleo pleno” coexistió con niveles de informalidad y precarización laboral que siguieron siendo un problema persistente para la inclusión laboral.

Las condiciones políticas para la segunda oleada de la flexibilización laboral se produjeron en el año 2015 con la llegada de la Coalición Cambiemos al gobierno. El arribo de esta coalición se orientó a la desestructuración de los avances logrados en la década anterior en materia laboral. En el informe “El estado del Estado” publicado por el Gobierno Nacional en junio de 2016 puede encontrarse el relato que intentó instalar una crisis, la necesidad de una

reestructuración del Estado y, en materia laboral, la necesidad de avanzar en un proceso de flexibilización.⁴

Con el arribo del macrismo se abrió una segunda oleada de flexibilización laboral promovida desde el Estado (Alvarez Newman, Diego, 2020). Uno de los intentos más fuertes fue la promoción de tres proyectos de reforma laboral que fueron enviados al congreso nacional durante los años 2017 y 2018 en el marco de las negociaciones y los acuerdos con el FMI.⁵ Estos proyectos fueron rechazados por la dirigencia sindical y la oposición política, y si bien no entraron en vigencia, permitieron conocer la agenda del capital concentrado en materia de las regulaciones del trabajo y de las formas de institucionalización de la flexibilización laboral que ya estaba en marcha de hecho o por convenios sectoriales.⁶ En concreto, las políticas implementadas por el gobierno de Macri agravaron todos los problemas preexistentes y en el año 2018 la Argentina entró en recesión y en una profunda crisis social y económica.⁷

4 El “estado del Estado” es un informe que se publicó en el año 2016 intentando establecer un diagnóstico acerca de las políticas públicas en todas las áreas del estado. El documento es particularmente crítico del gobierno anterior y ensaya fundamentos acerca de transformaciones que deberían realizarse para producir bienes públicos de calidad.

5 Los proyectos de reforma laboral presentados en el congreso nacional mostraron algunas pautas de flexibilización tradicionales y otras “originales”. Por un lado, retomaron e intentaron profundizar e instituir aspectos flexibilizantes tradicionales como la vuelta de las pasantías, la creación de bancos de horas, las reducciones en los cálculos de las indemnizaciones, e impedimentos a lxs trabajadorxs tercerizados para hacerle juicio a la “empresa madre”. Por otro lado, los proyectos intentaron imponer aspectos “originales” como la institucionalización del “Fondo de cese laboral” (que ya se venía implementando en el sector de la construcción) en el que lxs trabajadorxs aportarían a su propio despido; y la creación de la figura del “Trabajador profesional autónomo económicamente vinculado” que mediante un estatuto particular intentaría regular el universo de los monotributistas cuyos ingresos mayoritarios provienen de un solo contratista. Desde esta perspectiva, no existiría una relación laboral sino un “vínculo” entre contratistas e individuos subcontratados (Alvarez Newman, Diego, 2020).

6 La adenda al convenio colectivo de trabajo celebrado por el sindicato de petroleros y las empresas para Vaca Muerta, firmado en presencia del ex presidente Mauricio Macri y funcionarios del gobierno nacional del más alto nivel en enero de 2017, marcó el horizonte del modelo de productividad y de relaciones laborales en la etapa que se abría. Dicha adenda, establece formas de flexibilización tradicionales en la organización del trabajo vinculadas a condiciones de seguridad desfavorables, a la intensificación de los procesos productivos, y al fomento de procesos de subcontratación.

7 Si consideramos la recesión del periodo pre pandemia 2018-2019 la

El nuevo gobierno que asumió en diciembre de 2019, de signo ideológico diferente al anterior, lo hizo en un escenario marcado por la agenda de flexibilización laboral impulsada desde arriba por el gobierno saliente y el FMI. Sobre este punto, el gobierno nacional dio un giro y apenas asumió declaró en diciembre de 2019 la doble indemnización para frenar los despidos e impulsó lineamientos políticos orientados a intentar dejar atrás la perspectiva del ajuste e iniciar una senda de reactivación económica. Sin embargo, a los pocos meses debió enfrentar la crisis provocada por el Covid-19. La pandemia profundizó aún más la recesión recibida de parte del gobierno anterior abriendo las condiciones de un escenario incierto para el trabajo.

EL EMPLEO “TÍPICO” EN TENSIÓN

La crisis de la relación salarial de tipo fordista está íntimamente relacionada con la pérdida de peso del empleo pleno en la estructura ocupacional y la generalización de los empleos “atípicos”. El empleo “típico”, en tanto estándar de calidad en materia de inserción laboral formal y estable, se constituye con respecto a aquello que difiere de él. Es decir, estudiar las tensiones del empleo típico supone ponerlo en relación con el trabajo “atípico”. Organismos como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) han ensayado definiciones acerca del trabajo atípico,⁸ pero estas encuentran siempre la limitación de ser todo aquello que no es lo típico.

Lamentablemente, las estadísticas públicas de las que disponemos, ya sean de la EPH/INDEC o las del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación, no arrojan luz,

actividad económica se contrajo 7% (y 9% si se lo mide en términos per cápita), se destruyeron 280 mil empleos asalariados formales en las empresas del sector privado (el 4,5% del total), y cerraron 23 mil empresas (mayormente PyMEs). El salario real de los trabajadores formales cayó 18% y como efecto del deterioro en el ingreso de los hogares la pobreza se elevó del 25,7% en el segundo semestre de 2017 al 35,5% en el mismo período de 2019, lo que equivale a que 4,5 millones de argentinas y argentinos cayeran debajo de la línea de la pobreza (Ministerio de Desarrollo Productivo, 2020).

8 La OIT operacionaliza al empleo atípico principalmente en 4 dimensiones: el empleo temporal; el trabajo a tiempo parcial y a pedido; la relación de trabajo multipartita; y el empleo encubierto o por cuenta propia económicamente dependiente (OIT, 2016).

al menos de manera directa, sobre los modos de inserción laboral considerando al par típico/atípico.

Las mediciones que realiza el Observatorio de la Deuda Social Argentina (ODSA) de la Universidad Católica Argentina (UCA) permiten visualizar esa relación considerando la existencia de modos de inserción laboral basados en los empleos plenos de derecho, los empleos precarios, y el subempleo inestable.⁹

Para el ODSA/UCA (Donza y Salvia, 2018) la población con “Empleo pleno de derechos” es aquella que posee una inserción laboral con aportes previsionales y continuidad laboral. Por ejemplo, personas ocupadas en relación de dependencia que declaran que se les realizan descuentos jubilatorios; cuentapropistas profesionales y no profesionales con continuidad laboral que realizan aportes al Sistema de Seguridad Social; y patronos o empleadores con continuidad laboral que también realizan aportes a dicho sistema. Si bien esta definición no contempla solamente al universo asalariado, quedando abierta también a una parte del universo cuentapropista y a patronos, sí cumple con los requisitos de formalidad y continuidad/estabilidad laboral.

Por su parte, y siguiendo con las definiciones del ODSA/UCA, la población con empleo precario es aquella que su inserción laboral no realiza aportes previsionales y con ausencia de continuidad laboral. Por ejemplo, personas ocupadas en relación de dependencia que declaran que no se les realizan descuentos jubilatorios; cuentapropistas no profesionales que no realizan aportes al Sistema de Seguridad Social y/o sin continuidad laboral; y patronos o empleadores que no realizan aportes a este sistema y/o sin continuidad laboral.¹⁰

9 El ODSA/UCA lleva adelante sus mediciones en Aglomerados urbanos con 80.000 habitantes o más de la República Argentina agrupados en 3 grandes conglomerados según el tamaño de los mismos: 1) Gran Buenos Aires: Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Conurbano Bonaerense (Conurbano Zona Norte, Conurbano Zona Oeste y Conurbano Zona Sur); 2) Otras Áreas Metropolitanas: Gran Rosario, Gran Córdoba, San Miguel de Tucumán y Tafí Viejo, y Gran Mendoza; y 3) Resto urbano: Mar del Plata, Gran Salta, Gran Paraná, Gran Resistencia, Gran San Juan, Neuquén-Plottier-Cipolletti, Zárate, La Rioja, Goya, San Rafael, Comodoro Rivadavia y Ushuaia-Río Grande. La muestra representativa sobre la que producen sus datos consta de aproximadamente 5.860 casos por año.

10 Esta definición es sustancialmente diferente a las definiciones clásicas

Por último, el subempleo inestable es definido considerando la no realización de aportes previsionales, la ausencia de continuidad laboral, la baja remuneración y/o la situación de los beneficiarios de programas de empleo. La población que es parte de esta categoría son las personas ocupadas en trabajos temporarios de baja remuneración o changas, trabajadores sin salario y beneficiarios de planes de empleo con contraprestación laboral.

A los fines de este artículo, los empleos plenos de derecho son definidos como lo que tradicionalmente se entiende por “empleos típicos”, y los empleos precarios y el subempleo inestable lograrían condensar en conjunto al amplio universo del trabajo atípico.

Para este análisis, se recurrió a la serie histórica 2004-2020 disponible en los datos sistematizados del ODSA/UCA. Esta serie tiene la relevancia de mostrar un período histórico de gobierno (2004-2015) que tuvo como uno de sus ejes centrales al trabajo, y otro período de gobierno (2016-2020) en el que se tomaron mayormente medidas regresivas con respecto al trabajo.

Al analizar el empleo pleno de derechos en el periodo 2004-2015 (cuadro n°1) puede notarse un proceso de fuerte recomposición. Los años 2004 y 2005 mostraban todavía resabios de la crisis de 2001-2002 y el empleo pleno de derechos había perdido su centralidad frente al empleo precario. Es decir, en el año 2004 el empleo pleno de derechos representaba solamente el 30,1% de la PEA, mientras que el empleo precario representaba el 36,6%. En el año 2005 la brecha entre ambas categorías se redujo, siendo que el empleo pleno de derechos representaba el 34,6% y el empleo precario el 36%. Pero es en el año 2006 que se produce la reversión de la tendencia y en el año 2007 se consolida. Para este último año, el empleo pleno de derechos representaba el 43% mientras que el empleo precario representaba el 34,2%. En solo 4 años el empleo pleno de derechos creció 13 puntos

de la EPH/INDEC, dado que considera en la misma categoría de “empleo precario” a aquellos cuya inserción laboral es asalariada no registrada, y cuentapropistas no profesionales y patronos sin aportes y/o sin continuidad laboral. Cabe destacar que la EPH/INDEC mide por separado a los asalariados no registrados dentro del universo “asalariado” y que a los cuentapropistas y patronos los mide como “no asalariados”.

porcentuales y se mantuvo el resto del periodo como la principal forma de inserción laboral. Aunque, las cifras muestran que a partir del año 2012 este modo de inserción laboral quedó estancado con una leve tendencia a la baja.

Con respecto al empleo precario se observa que pierde la centralidad como forma de inserción laboral en el año 2006. Pero se mantiene alto el resto del periodo. Hasta el año 2012 se mantuvo entre los 34 y los 35 puntos porcentuales. Luego, la reducción que se observa entre los años 2013 y 2015 está relacionada a la suba del subempleo inestable dado que el empleo pleno de derechos se mantuvo estancado en esos años. Es decir, que, junto a la recomposición del empleo pleno (hasta el año 2011), se observa también una persistencia del empleo precario.

Por su parte, el subempleo inestable muestra una reducción entre 2007 (12,9%) y 2010 (9,2%) para luego reiniciar un ciclo alcista entre 2011 (11,4%) y 2015 (15,6%). Incluso, durante los años 2013 (15%), 2014 (15,5%) y 2015 (15,6%) los niveles del subempleo inestable se encuentran por encima del año 2004. Es decir que el gobierno de aquel periodo terminó su mandato con mayor subempleo inestable en relación a sus inicios en el año 2004.

Puede caracterizarse a este periodo como un ciclo de recomposición del empleo pleno de derechos que incluso logró revertir la tendencia de la centralidad del empleo precario como principal modo de inserción laboral, pero con persistencia de este y del subempleo inestable.

Cuadro n°1: Modalidades de inserción laboral de la Población Económicamente Activa (PEA) de 18 años y más (2004-2015).

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Empleo pleno de derechos	30,1	34,6	39,7	43	42	41,6	44,3	45,1	43,9	42,8	42,7	43
Empleo precario	36,6	36	34,1	34,2	35,3	35,8	35,1	34,7	34,9	33,5	32,7	32
Subempleo inestable	14,2	16	14,8	12,9	11,9	11,3	9,2	11,4	11,6	15	15,5	15,6
Desempleo	19,1	13,4	11,4	9,9	10,8	11,3	11,4	8,8	9,6	8,8	9,1	9,4
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: ODSA/UCA

Ahora bien, si se retoma el análisis del par “típico/atípico” como indicador que permite visualizar el grado de erosión de la relación salarial formal con estabilidad laboral, teniendo en cuenta que el trabajo atípico es la suma del empleo precario y del subempleo inestable, mientras que el empleo típico es el empleo pleno de derechos, las cosas se representan con algunas diferencias.

La recomposición del empleo pleno de derechos fue notable (cuadro n°2). En el año 2004 había una brecha de 20,7 puntos porcentuales a favor del empleo atípico. Esa brecha se redujo a 4,1 puntos porcentuales en 2007 y el empleo típico y atípico se equipararon en el año 2010 en el 44,3%. Luego, a partir del año 2011 el empleo atípico vuelve a tomar mayor volumen que el empleo típico. Por lo tanto, en ningún año del periodo considerado el empleo típico pudo superar al atípico.

Aun así, cabe remarcar que las políticas activas que apuntaron a otorgar centralidad al empleo de calidad durante el período 2003-2015 lograron un cambio de tendencia. Es para destacar que el gobierno de aquel entonces comenzó el año 2004 con una relación de trabajo típico/atípico de 30,1%/50,8% respectivamente. Pero, claramente, los límites para la reversión de la inseguridad laboral se encontraron en el año 2012.

Cuadro n°2: Modalidades típica/atípica de inserción laboral de la Población Económicamente Activa de 18 años y más (2004-2015).

	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Empleo típico	30,1	34,6	39,7	43	42	41,6	44,3	45,1	43,9	42,8	42,7	43
Empleo atípico	50,8	52	48,9	47,1	47,2	47,1	44,3	46,1	46,5	48,5	48,2	47,6
Desempleo	19,1	13,4	11,4	9,9	10,8	11,3	11,4	8,8	9,6	8,8	9,1	9,4
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia a partir del ODSA/UCA.

El análisis del par “típico/atípico” considerando el periodo de gobierno 2016-2019 (cuadro n°3) da cuenta de la leve pérdida de peso del empleo típico y del aumento del desempleo. Pero arroja un hallazgo

importante con respecto al empleo atípico. Este mantiene un peso similar desde el año 2007 (47,1%) hasta el año 2019 (47,3%) con excepción del año 2010 (44,3). Es decir, luego de la reducción de la brecha del sub-periodo 2004-2007, hay una tendencia a la persistencia del empleo atípico más allá del signo político del gobierno de turno.

Cuadro n°3: Modalidades típica/atípica de inserción laboral de la Población Económicamente Activa de 18 años y más (2016-2020).

	2016	2017	2018	2019	2020
Empleo típico	41,4	41,5	42,9	41,4	43,7
Empleo atípico	48,7	48,3	46,9	47,3	42,4
Desempleo	9,9	10,2	10,2	11,3	13,9
Total	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia a partir del ODSA/UCA.

Ahora bien, al analizar el periodo 2016-2019 de manera desagregada (cuadro n°4), con respecto al empleo pleno de derechos puede observarse que esta forma de inserción laboral descendió casi dos puntos porcentuales, ubicándose en el 41,4% en el año 2019 con respecto al año 2015 (43%). Es decir, que, la inserción laboral plena logró mantener su centralidad aún en un contexto político regresivo para los/as trabajadores.

A primera vista, resulta llamativo el descenso del empleo precario en este contexto. Si se toma el año 2015 como base (32%), encontramos que para el año 2019 se ubicó en el 27,1%. Es decir, descendió 4 puntos porcentuales. Sin embargo, el descenso del empleo precario en un año marcado por la crisis económica se correlaciona con la suba del subempleo inestable y del desempleo.

Con respecto al subempleo inestable, los datos muestran que este ya había mostrado una fase en alza cuando pasó del 11,6% en 2012 al 15% en 2013 manteniéndose en ese nivel hasta 2015.

Durante el periodo 2016-2019 aumentó el peso del subempleo inestable ubicándose en el 20,2% en el año 2019. Es decir, aumentó 5 puntos porcentuales con respecto al año 2015. Por su parte, el desempleo creció 2 puntos porcentuales al cerrar el ciclo de gobierno en el año 2019.

En concreto, durante el ciclo de gobierno 2016-2019 se redujo levemente el peso de la inserción laboral plena y significativamente el del empleo precario, pero, para aumentar el peso de la supervivencia laboral (subempleo inestable) y del desempleo.

Cuadro n°4: Modalidades de inserción laboral de la Población Económicamente Activa de 18 años y más (2016-2020).

	2016	2017	2018	2019	2020
Empleo pleno de derechos	41,4	41,5	42,9	41,4	43,7
Empleo precario	30,7	29,8	28,3	27,1	27,9
Subempleo inestable	18	18,5	18,6	20,2	14,5
Desempleo	9,9	10,2	10,2	11,3	13,9
Total	100	100	100	100	100

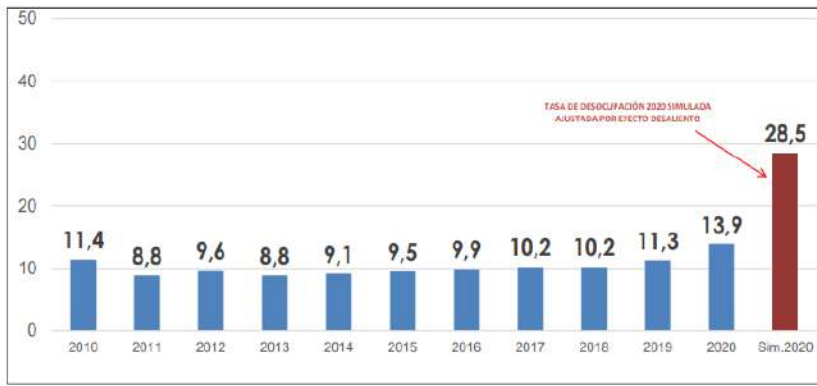
Fuente: ODSA/UCA

El año 2020 conviene ser analizado de manera particular. Como es lógico hay un aumento del desempleo en un año marcado por la pandemia, pero resulta también llamativo el descenso del subempleo inestable. Los datos del ODSA/UCA permiten arribar a una hipótesis: el peso del desaliento durante la pandemia (gráfico n°1). De acuerdo a los datos del informe presentado por Eduardo Donza y Santiago Poy (2021),¹¹ el desaliento se ubicó en un 28,5% durante el año 2020. La magnitud de esta cifra se correlaciona con el derrumbe de la tasa de actividad y de empleo en el segundo

11 El nivel porcentual de desaliento se obtuvo a partir de la simulación considerando una tasa de actividad similar a igual trimestre del año anterior (Donza y Poy, 2021).

trimestre del año 2020 que cayeron a los niveles más bajos desde el año 2002: 38,4% y 33,4% respectivamente. En este sentido, el impacto de la Pandemia ha sido enorme dado que aproximadamente 3.600.000 personas dejaron de buscar trabajo.

Gráfico n°1: Tasa de desempleo (2010-2020) y desempleo simulado y ajustado por efecto desaliento (2020).



Fuente: Donza y Poy (2021); ODSA/UCA.

La crisis que se abrió en Argentina en el año 2018 y que se profundizó con la pandemia en el 2020 parecería no haber impactado en grandes dimensiones en la población cuya inserción laboral se ubica en el empleo pleno de derechos.

El año 2020 muestra datos preocupantes para los sectores cuya inserción laboral es discontinua e inestable. Se observa que el empleo precario fue perdiendo peso para ampliar la categoría subempleo inestable durante los años 2016, 2017, 2018 y 2019. Y que, en el año 2020 es esta categoría la que pierde peso frente al desempleo y el desaliento.

Lo que hubo para una parte importante de la población desde 2016 fue un refugio en changas y en programas asistenciales con prestación laboral, hasta caer en el desaliento durante la pandemia.

REFLEXIONES FINALES

El proceso de modernización empresarial que se consolidó en la década de 1990 transformó el modo de inserción laboral típico de la Argentina cuya preponderancia era el asalariado formal con estabilidad laboral.

Los cambios técnico-organizacionales propiciaron la flexibilización laboral, que, además de modificar los patrones de consumo productivo de la fuerza de trabajo, dispuso modalidades inestables de contratación. La pérdida de peso de la inserción laboral con estabilidad provocó la emergencia del fenómeno de la precarización laboral. En este artículo se aborda dicho fenómeno a través del peso del trabajo atípico en la estructura ocupacional.

Esta modalidad fue ganando peso en Argentina y en el año 2004 llegó a representar en la población ocupada una diferencia mayor a los 20 puntos porcentuales con respecto al empleo pleno de derechos (empleo típico). Las políticas activas que apuntaron a otorgar centralidad al empleo de calidad durante el período 2003-2015 lograron un cambio de tendencia y el empleo típico y atípico quedaron equiparados entre el año 2010 y 2011. Pero, no pudo revertirse la relación en los años subsiguientes y el empleo atípico siguió siendo el preponderante con una brecha que osciló entre los 4 y 5 puntos porcentuales.

Durante el periodo 2016-2019 se agudizaron los problemas de inserción laboral. La brecha entre el empleo típico y atípico aumentó entre los 6 y los 8 puntos porcentuales. Dentro del universo de los empleos atípicos los problemas también se agudizaron dado que una mayor cantidad de personas pasó a la supervivencia laboral (subempleo inestable) y también al desempleo. Este contexto previo, ya de por sí crítico, se vio agravado por la incidencia del desaliento en el año 2020 marcado por la pandemia.

Situar los debates acerca del futuro del trabajo es algo en tensión con respecto a las perspectivas dominantes. Las tecnologías digitales 4.0 emergieron en el marco de un proceso de modernización empresarial que, de acuerdo al país que se estudie, ha tenido mayores o menores avances en América Latina. Las tecnologías digitales no

transforman por sí mismas la estructura ocupacional de un país, sino que son los modos de organizar el trabajo y las tecnologías los que inciden en las modalidades de inserción laboral.

Como se ha comentado, los principales divulgadores de las tecnologías 4.0 promueven formas de inserción laboral atípicas, es decir, inestables, principalmente sustentadas en el trabajo independiente. Queda abierta la pregunta, ¿cuáles serían las razones tecnológicas para privar de derechos a los trabajadores que se desempeñan en el marco de esas tecnologías? Desde la perspectiva teórica que se propone en este artículo, las razones se encuentran en los marcos epistémicos de la organización del trabajo propios del proceso de modernización empresarial consolidados en la década 1990.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarez Newman, Diego (2020), “La flexibilización laboral en disputa”, en *Revista de Política, Derecho y Sociedad Bordes*.

_____ (2018), “La hegemonía del capital. Estudio sobre el dispositivo de implicación en el trabajo”, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales - Ed. Teseo; Buenos Aires.

_____ (2012), “Organización del trabajo y dispositivos de control en el sector automotriz: el toyotismo como sistema complejo de racionalización”; *Revista Trabajo y Sociedad* N° 18, vol. XV, Verano 2012; 43-57.

Antunes, Ricardo (2003), *¿Adiós al trabajo? Ensayos sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Ed. Herramienta, Buenos Aires.

Azpiazu, Daniel y Schorr, Martín (2010), “La industria argentina en la posconvertibilidad: reactivación y legados del neoliberalismo”; en *Problemas del desarrollo*, revista latinoamericana de economía; Vol. 41, núm. 161.

Boyer, Robert y Neffa Julio (2004), “La forma institucional relación salarial y su evolución en la Argentina desde una perspectiva de largo plazo”, en *La economía Argentina y sus crisis (1976 – 2001)*:

Visiones Institucionalistas y Regulacionistas, Miño y Dávila/CEIL-PIETTE, Buenos Aires.

Castel, Robert (1995), *La metamorfosis de la cuestión social*, Ed. Paidós, Buenos Aires.

Coriat, Benjamin (2006), *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, Siglo XXI ed., Buenos Aires.

Delfini, Marcelo.; Drolas, Ana.; Medina, J (2013), “Continuidades y rupturas en las relaciones laborales de Argentina tras la crisis del neoliberalismo”, *Observatorio Laboral Revista Venezolana* Vol. 6, N° 11.

Dombois Rainer, Pries Ludger (1993), “Modernización empresarial y cambios en las relaciones industriales de América Latina y Europa”. En *Modernización empresarial: Tendencias en América latina y Europa*, Fundación Ebert.

Donza, Eduardo y Poy, Santiago (2021), “La crisis del empleo en la Argentina más allá del Covid-19. Soluciones posibles, políticas necesarias”, en Seminarios “Agenda para la equidad 2021”; ODSA/UCA.

Figari Claudia (2001), “Lógicas de formación y de calidad en la modernización empresarial”, *Estudios del Trabajo* Nro 22, 95-120.

Freyssenet, Jacques, (1994), “Costo salarial y flexibilización del tiempo de trabajo”, Serie Seminarios Intensivos de Investigación, Documento de Trabajo N° 6 PIETTE del CONICET, Buenos Aires.

Guadarrama Olivera, Rocío, Hualde Alfaro, Alfredo, López Estrada, Silvia (2012), Precariedad laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórico-metodológica. *Revista Mexicana de Sociología* 74, núm. 2 (abril-junio, 2012): 213-243.

Holloway, John (1988), “La rosa roja de Nissan”, Cuadernos del sur n° 6, Buenos Aires.

Hyman, Louis (2018), *Temp: The real story of what happened to your salary, benefits, and job security*. Ed. Penguin.

International Labour Office (ILO) (2016), *Non-standard employment around the world: Understanding challenges, shaping prospects*, ILO, Geneva.

Lenguita, Paula Andrea (2011), “Revitalización desde las bases

del sindicalismo argentino”, *Revista Nueva Sociedad*, N° 232, 137-149.

Ministerio de Desarrollo Productivo (2020), “El desarrollo productivo en la Argentina pos-pandemia. Hacia una visión compartida del desarrollo económico de largo plazo y el cambio estructural”, Buenos Aires

Neffa, Julio César (2014), “Subcontratación, tercerización y precarización del trabajo y el empleo: una visión regulacionista desde la economía del trabajo y el empleo”, en *La subcontratación laboral en América Latina: Miradas multidimensionales*, J.C. Ospina coordinador; Ed. Escuela Nacional Sindical; CLACSO, Medellín, 69-97.

Senén González, Cecilia y Del Bono, Andrea (comp.) (2013), *La revitalización sindical en Argentina: alcances y perspectivas*, Universidad Nacional de La Matanza, Prometeo, Buenos Aires.

Schwab, Klaus (2017), *The fourth industrial revolution*. Currency.

Schorr, Martín (2002), “Mitos y realidades del pensamiento neoliberal: la evolución de la industria manufacturera argentina durante los años noventa”, en AAVV, *Más allá del pensamiento único. Hacia una renovación de las ideas económicas en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

Villarreal, Juan (1985), “Los hilos sociales del poder”, en *Crisis de la Dictadura argentina*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.

CAPÍTULO III

ECOLOGÍA Y PANDEMIAS

TERRENOS DE LA TIERRA (Gn 2,7)

Pedro Trigo

NO PODEMOS TRATAR DE LA ECOLOGÍA COMO UNA CAUSA PORQUE LA DESREALIZAMOS

Creemos indispensable asentar que somos terrenos y que tenemos que asumirnos como tales porque nos parece que existe el grave peligro de encarar el problema ecológico como una *causa*. Entendemos por tal un tema que la persona defiende apasionadamente hasta llegar incluso a poner en él el sentido de la vida, pero que no hace parte de su cotidianidad. Más específicamente, la persona considera que su cotidianidad no tiene especial relieve, que es más o menos como la de la mayoría, pero que su vida merece la pena por la causa a la que se la dedica.

El que se dedica a una causa suele ser llamado *militante* y, en el caso de los partidos políticos y más en general de la política el que es liberado por el partido de la necesidad de ganarse el sustento y es pagado por la organización para que se dedique por entero a ella se llama liberado.

El ejemplo más clamoroso que conozco de lo que quiero decir es el artículo “Socialismo y hombre nuevo en Cuba”, que escribió el Ché Guevara para la revista *Marcha* de Montevideo.¹ En él se afirma que el verdadero revolucionario está animado de grandes sentimientos de amor: “Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad”. Pero a continuación sostiene que ese amor debe ponerse todo indivisiblemente en las grandes causas: “Nuestros revolucionarios de vanguardia tienen que idealizar ese amor a los pueblos, a las causas más sagradas y hacerlo único, indivisible”. Por eso no pueden ponerlo en lo que lo pone la gente ordinaria, en la *cotidianidad*, por ejemplo en sus hijos: “No pueden descender con su pequeña dosis de cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejercita. Los dirigentes de la revolución tienen hijos que en sus primeros balbuceos no aprenden a nombrar al padre”.

Si los militantes y, sobre todo, los dirigentes de entre ellos, han sido liberados de todo otro trabajo para dedicarse a hacer la revolución en el seno de la organización, de manera que viven para ella y en ella hasta el punto de que para ellos “no hay vida fuera de ella” ¿cómo sabrán que lo que piensan, sienten, deciden y ejecutan es en bien del pueblo? Si están abstraídos de su cotidianidad ¿cómo podrán saberlo? El Ché habla de la autovigilancia permanente y del estímulo de las masas; pero, en definitiva, todo depende del propio sujeto; no se plantea una interacción horizontal y libre en la fluidez de la vida. Por eso, para nosotros, esta vida generosísima, pero abstraída de la cotidianidad, abstraída de la vida para dedicarse a la Historia con mayúsculas, es, no una vida alternativa sino una vida alienada.

Un poeta venezolano lo dice muy convincentemente:

El poeta moderno habla desde la inseguridad. No tiene más asidero que la vida. Seguramente una voz queda le dice en sus adentros: La época de las causas terminó. Ya no puedes

1 En (1977) *Obras escogidas de Ernesto “Che” Guevara*, Ed. Fundamentos, Madrid, tomo II, 382.

aferrarte a religiones, ideologías, movimientos, ni siquiera literarios. Se acabaron las banderas. Pero este desengaño lo libera para luchar en otra clave por lo que religiones, ideologías, movimientos dicen defender: lo religioso, lo humano, lo valedero. Esa voz que parece la del nihilismo, podría ser más bien la voz de la vida que desea recuperarnos (Cadenas, Rafael, 1983, p.5).

El mayor peligro es asumir el problema ecológico como una causa. No lo digo sólo porque la ecología está de moda sino porque ése ha sido el modo de encarar los problemas propios de la modernidad, que considera la cotidianidad como el dominio de lo privado en lo que nadie tiene que meterse. Esa, no sólo distinción entre lo público y lo privado, lo que es pertinente, sino división, lo que resulta inadmisibile, es la debilidad de todas las causas, empezando por la causa de Dios.

Voy a poner este ejemplo: si yo me dedico con toda convicción y con toda el alma a la causa de Dios, es decir a que lo conozcan y a que él ocupe el sitio que le corresponde en las personas y en la sociedad, y considero que esta misión es tan sagrada que tengo que dedicar a ella todo mi tiempo y mis energías y por eso no tengo tiempo de relacionarme con él como hijo y con los demás como hermano, lo que diga y haga puede ser muy acertado y sonar muy convincente; pero está vacío. No lo transmito a él; sólo transmito mi convicción y mi emoción.

Todo tiene que arrancar, como dice Rafael Cadenas, de la matriz de la vida, que se gesta en la cotidianidad, y los proyectos tienen que ser para cualificarla y si es preciso desalinéarla y reorientarla, pero desde ella, no desde fuera de ella.

Esto ¿qué significa para el tema que traemos entre manos? Que no podemos reducirlo todo al combate contra lo que en nuestras estructuras, instituciones y publicidad lleva al *ecocidio*. No decimos esto porque no estimemos urgentísima e incluso decisiva esta lucha, sino porque sostenemos que, si esta lucha decisiva no se da desde nuestra condición de “terrenos de la tierra”, aun en el mejor de los casos, no dará los frutos que se esperan y que se necesitan. Así pues,

lo primero y condición de posibilidad de todo lo demás, lo que debe legitimarlo, sustentarlo y orientarlo, es asumirnos como pertenecientes al sistema de sistemas que es la tierra y vivir desde esa conciencia e identidad.

Por ejemplo, yo vivo en Caracas y vivo como los demás procurando no caer en excesos ni desperdiciar. Pero lo que da sentido a mi vida es luchar con toda mi energía y sagacidad contra la devastación que el gobierno está llevando a cabo en Guayana por la minería que además de acabar con el bosque y los animales y con el hábitat de los pueblos indígenas y con ellos mismos, nos está dejando sin agua y sin luz, el mayor atropello al hábitat en América Latina y tal vez en el mundo. Lo que afirmo es que esa dedicación es radicalmente insuficiente y a pesar del empeño e incluso la heroicidad está alienada.

Si no partimos de nuestro modo de existir, que se da en la cotidianidad, entramos en contradicción con aquello por lo que combatimos. No podemos defender la tierra desde fuera, desde la casa humana construida con materiales de la tierra, pero pretendidamente emancipada de ella, sino desde nuestra pertenencia a ella, no sólo imposible de erradicar sino elegida y querida. Si no lo hacemos así, en el mejor de los casos, sólo se logrará detener la catástrofe, posibilidad que nosotros negamos si la lucha se lleva a cabo como causa, pero no se detendrá la alienación que la está provocando.

HACERNOS CARGO DE NUESTRA PERTENENCIA A LA HERMANA MADRE TIERRA

Proponemos, como parte de nuestro ser humano, hacernos cargo de nuestra pertenencia a la naturaleza, a la hermana madre tierra,² no sólo en el sentido de la relación con nuestra salud sino de que vivimos en ella y ella vive en nosotros. Lo más elemental de todo es que tenemos que hacernos cargo de que somos “terrenos de la tierra”.

2 San Francisco de Asís: “Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra,/ la cual nos sustenta y gobierna,/ y produce diversos frutos con coloridas flores y hierba” (Cántico de las criaturas).

Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla [...] Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura (*Laudato Si'*, n. 2).

Nos referimos a un trato cotidiano con ella en lo más elemental como el aire, el sol, las nubes, los árboles, las flores, los pájaros, el viento y la lluvia, el frío y el calor, y en el trato periódico de salir a la montaña o al mar o a los campos, a lugares próximos a los que se vive.

Y, más elemental aún que este trato, tenemos que hacernos cargo de que tenemos un cuerpo que necesita constantemente reparar las fuerzas en el intercambio simbiótico con el medio y que, como cualquier mamífero y más en general como cualquier animal, se cansa y necesita descansar y reponer las fuerzas. Además, hacemos parte de este ecosistema. Si aumentara la presión nos aplastaría, si disminuyera reventaríamos; si se alterara la proporción atmosférica de oxígeno y nitrógeno, o nos ahogaríamos si disminuyera el oxígeno o todo se quemaría si aumentará; si aumentara muchísimo la temperatura nos asfixiaríamos de calor y si disminuyera demasiado, nos congelaríamos por el frío; si no hubiera luz o la luz fuera demasiado potente no podríamos ver, distinguir los distintos seres, y más elementalmente, no podríamos vivir. Lo mismo podemos decir si el agua no fuera potable o los alimentos estuvieran contaminados o si no tuviéramos agua o alimentos. En ambos casos moriríamos.

Como los demás seres vivos, vivimos del intercambio simbiótico con el medio y en este intercambio lo primero es recibir, luego asimilar y finalmente dar de nosotros. Vivimos, pues, de la tierra y en el mejor de los casos aportamos a la tierra. Por eso tenemos que concientizar esa nuestra realidad. Tenemos que vivir conscientemente en la tierra. Al respirar hondo tenemos que disfrutar de ese aire que nos penetra en profundidad, que nos oxigena, si es puro, renovándonos. Tenemos que recibir agradecidamente ese aire fresco que nos espabila en la mañana o el agua fresca en la ducha que penetra en nuestros poros. O el silencio de la noche, que nos aquieta, o los ruidos del campo y más en general de la naturaleza, que nos hacen ver lo poblada que

está de vida. O, al caminar por la ciudad, la contemplación de los árboles que crecen impertérritos en medio del asfalto, el brillo de sus hojas cuando les da el sol, el milagro de las flores en avenidas o parques. Lo mismo podemos decir del acto simplicísimo de beber agua: no puede ser maquinal sino corporalmente agradecido. También lo tiene que ser el comer, el alimentarse, el reparar las fuerzas. O el sueño reparador. O el contemplar las flores o los árboles. O sentir cómo la luz va despertando todo. No podemos vivir abstraídos. Tenemos que sentir nuestra íntima implicación con todo, que de hecho siempre se da, aunque no queramos reparar en ello.³

En mi caso de Caracas, por ejemplo, la grandeza, la armonía, la nobleza de la sierra del Ávila, que da paz, ánimo y alegría, a la vez que tristeza por la herida de las quemas. Pero más elementalmente disfrutar del aire fresco matutino y vespertino; de las puestas de sol mientras camino hacia la casa; de los caobos, jabillos y apamates heroicos en medio del humo del tráfico; y un milagro de alegría cuando los apamates, las acacias rojas, los tulipanes africanos y araguaneyes florecen, además de las trinitarias.

Para muchos habitantes de ciudades asumir esa dimensión primordial de admiración de la naturaleza, de su armonía, de sus ritmos, de su energía, que supone la participación en ella, requiere de una inducción prolongada porque ordinariamente no han sido educados en ella ni menos introducidos en su misterio, que forma parte del misterio de la vida.

Si uno lee los evangelios desde esta perspectiva verá que el trato de Jesús con la naturaleza fue muy sabio, en el sentido no sólo de saber convivir y compenetrarse con ella, en el sentido más pleno de esta expresión, sino de sabor, de gusto, de gozo. Y, sobre todo, la capacidad de ver en ella la huella de su Padre, de verlo a él obrando en ella.

3 "Percibimos el *medio ambiente* –o incluso la naturaleza– como algo *separado* de nosotros mismos cuando en realidad 'el mundo que nos rodea está también dentro de nosotros. Estamos hechos de él; lo comemos, lo bebemos y lo respiramos; es hueso de nuestros huesos y carne de nuestra carne'" (Boff, L./Hathaway, 2018, p.658).

Si no partimos de esta experiencia constante de nuestro ser natural, de nuestra participación en la naturaleza, la defensa de la naturaleza se degrada a la condición de una causa, abstraída de nuestra cotidianidad.⁴ Y eso no humaniza ni tampoco contagia a otros. Tenemos que sabernos y sentirnos parte de ella. Y nosotros, que vivimos en grandes ciudades, tenemos que hacer ese ejercicio más conscientemente porque tenemos el peligro de abstraernos en lo construido por nosotros, en nuestro mundo, como si eso dejará fuera a la naturaleza, sin captar que son transformaciones de ella, pero en ella, no paralelamente a ella. Y sin captar, más elementalmente, que vivir en nuestro mundo no cancela nuestro ser natural, que, aunque muy transformados, seguimos siendo mamíferos y ése es nuestro metabolismo. Ladearlo, no reparar en él, no lo cancela. Tenemos que hacer justicia a la realidad y a nuestra realidad en ella.

Los medios de comunicación espectacularizan la naturaleza para que la admiremos desde fuera. Ese enfoque no expresa la realidad, sino que la deforman muy gravemente. Ella forma parte de un paquete que nos ofertan, que nos venden, para que lo consumamos. Y consumirlo nada tiene que ver con vivir en ella formando parte de ella. Por eso tenemos que tomar en nuestras manos el hacernos cargo y el ejercer nuestra condición de “terrenos de la tierra”.

Esta comunión con la tierra ha sido muy bella y profundamente desarrollada por el Papa Francisco referida a la Amazonia. Lo que dice de ella lo podemos decir de toda la tierra: “Aprendiendo de los pueblos originarios podemos contemplar la Amazonia y no sólo analizarla, para reconocer ese misterio precioso que nos supera. Podemos amarla y no sólo utilizarla, para que el amor despierte un interés hondo y sincero. Es más, podemos sentirnos íntimamente unidos a ella y no sólo defenderla, y entonces la Amazonia se volverá nuestra como una madre. Porque ‘el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro, reconociendo los lazos con los que el Padre

4 Sobre la trascendencia de la cotidianidad véase Benjamín González Buelta (2015), Ma. Dolores López (2014, p.179-210), Ada María Isasi-Díaz (en Fernet-Betancourt, 2003, p.365-383).

nos ha unido a todos los seres” (55). “Si entramos en comunión con la selva, fácilmente nuestra voz se unirá a la de ella y se convertirá en oración” (...) Esta conversión interior es lo que podrá permitirnos llorar por la Amazonia y gritar con ella ante el Señor” (56). “Si nosotros acudimos ante ese clamor desgarrador, podrá manifestarse que las criaturas de la Amazonía no han sido olvidadas por el Padre del cielo” (57). El Papa nos pide contemplar la tierra en la que vivimos y no sólo analizarla, amarla y no sólo utilizarla, sentirnos unidos a ella y no sólo defenderla. Entonces la tierra se volverá realmente como una madre y nuestra voz se unirá a la de ella y se convertirá en oración. Y lloraremos por las heridas inferidas y clamaremos con ella al Señor. Para nosotros el grito de la Tierra al Creador, es semejante al grito del Pueblo de Dios en Egipto (cf. Ex 3,7). Es un grito de esclavitud y abandono, que clama por la libertad. (52).

ASUMIR NUESTRO PODER SOBRE LA NATURALEZA CON SENTIDO DE PERTENENCIA Y LIBERTAD RESPONSABLE Y PARA ESO ASUMIRNOS FORMANDO UN CUERPO CON LA HUMANIDAD

Naturalmente que no somos meramente terrenos de la tierra. Desde esta condición asumida y gustada, formamos parte de la humanidad y somos *tú*s de Dios. Naturalmente que la humanidad está en la tierra. Pero no es meramente una de las especies que la pueblan. Ella puede acabar con la vida del planeta y también puede optimizarlo. Puede decidir sobre él. No lo pudo siempre; se pasó muchos milenios intentando lograr una regularidad, relativamente independiente de las fluctuaciones del medio. Lo logró y logró incluso la capacidad de influir en él. Es la época actual: hemos llegado al Antropoceno.

Ahora bien, aunque se le haya olvidado, el ser humano decide siempre desde dentro, desde la pertenencia a la tierra, de tal manera que, si acaba con la vida, se suicida; por eso su poder es ambivalente. Un poder usado hasta ahora más para destruir que para cuidar y optimizar. Somos, pues, seres naturales que tenemos ese poder, que lo hemos ido adquiriendo por la ciencia y la técnica. Somos una especie animal que se ha ido empoderando. Capacidad que nos sitúa en otro orden que las demás especies. Poder que implica una gran responsabi-

lidad. Que por ahora nos cuesta mucho asumir. Pero que esperamos que la asumamos por fin, antes de que sea demasiado tarde.

Los dos primeros capítulos del Génesis se escriben en el neolítico, cuando este poder comenzaba a hacerse patente con el cultivo de las semillas y la domesticación de los animales, con la talla de la madera y el trabajo del barro para hacer ladrillos y vasijas y la talla de la piedra y el laboreo de los metales. En el primero se insiste que los seres humanos no están sometidos a las fuerzas tiránicas de la naturaleza sacralizadas: los Baales, que exigían, por ejemplo, el sacrificio de los primogénitos para permitirles hender el arado. Los seres humanos tienen que dominar estas fuerzas. Ése es el sentido de la historia humana. Pero en el capítulo segundo se especifica que ese dominio es para optimizarlas cultivándolas y para cuidarlas.

La modernidad ha interpretado malamente lo primero, el dominio, omitiendo lo segundo, el cuidado y el cultivo, que es su especificación, es decir, su contenido concreto. Ahora bien, es cierto que la institución eclesíástica no ha protestado por esta interpretación, de manera que casi se puede decir que la había hecho suya, adaptándose acriticamente a la dirección dominante de una dirección histórica que ahora se revela no sólo suicida sino irresponsable.

El problema que confronta la humanidad respecto del resto de la vida es el mismo que confronta con respecto de ella misma: no se asume como una unidad personalizada. O, más exactamente, unos pocos individuos y grupos se absolutizan a ellos mismos y no se ven simbióticamente unidos a los demás, no se perciben formando cuerpo con ellos. Por eso estos individuos y grupos humanos trabajan para ellos mismos, utilizando meramente a los demás para sus fines particulares y prescindiendo de los que no les reportan ninguna utilidad; incluso no tienen ningún reparo en sacrificar a quienes les resultan un obstáculo⁵.

5 Así dice el papa Francisco: "Hoy no cuenta la persona, cuentan los fondos, el dinero. Y Jesús, Dios, dio el mundo, toda la creación, la dio a la persona, al hombre y a la mujer, a fin de que la sacaran adelante; no al dinero. Es una crisis, la persona está en crisis porque la persona hoy –escuchad bien, esto es verdad– ¡es esclava! Y nosotros debemos liberarnos de estas estructuras económicas y sociales que nos

Si eso hacen respecto de toda la humanidad, obviamente que también lo hacen con el resto de la tierra sin ningún reparo.⁶

Es el paradigma de Babel: unos pocos quieren vivir como dioses, es decir, como ellos se imaginan que vive Dios, y por eso hacen una torre para despegarse de la tierra y subir hasta el cielo. Ellos comandan las obras; quienes las ejecutan son la mayoría, convertida por ellos en hormigas disciplinadas y laboriosísimas. Someten a la mayoría para despegarse de la tierra. La alternativa de Dios a esta homogeneidad impuesta y a este confinamiento en un punto para despegarse de la tierra es la heterogeneidad libre que vaya ocupando la tierra, viviendo en ella armoniosamente y conviviendo entre sí. Así lo visualiza el Papa Francisco: “Desde nuestras raíces nos sentamos a la mesa común, lugar de conversación y de esperanzas compartidas. De ese modo la diferencia, que puede ser una bandera o una frontera, se transforma en un puente. La identidad y el diálogo no son enemigos. La propia identidad cultural se arraiga y se enriquece en el diálogo con los diferentes y la auténtica preservación no es un aislamiento empobrecedor” “La diversidad no significa amenaza, no justifica jerarquías de poder de unos sobre otros, sino diálogo desde visiones culturales diferentes, de celebración, de interrelación y de reavivamiento de la esperanza” (Francisco, 2020, p.37-38).

¿Cómo ayudar a éstos que se despegan de los demás y viven en bunkers y en paraísos aislados a que se hagan cargo de la realidad de que son parte de la humanidad y de la tierra y que su suerte no se puede separar de la de ellas, y a que comprendan que ejercer ese poder que sienten, no como lo hacen, despóticamente sino con responsabilidad, no es ante todo un sacrificio, sino, más aún, una dirección vital

esclavizan. Y ésta es vuestra tarea” (Conversación con alumnos de escuelas jesuitas de Italia y Albania: 7/06/2013).

6 Por eso nosotros comenzamos por la liberación, continuamos con los pobres como sujetos y concluimos con la vida. Acabo de publicar un libro titulado (2018) *Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo en el cristianismo latinoamericano*, Sal Terrae, Maliaño. Como se trata de un análisis genético estructural, al tratar del Dios del postconcilio comienzo tematizando “El Dios Liberador” (151-185), sigo con “El Dios de los pobres” (187-207) y después “El Dios de la vida” (209-235). Es el resultado de entrar cada vez más adentro de la realidad.

humanizadora que proporciona una alegría que no puede dar el uso del poder para beneficio individual?

En teoría existe democracia para que la mayoría imponga la fuerza de la ley a estas pretensiones insolidarias de dominio total. Pero en realidad, aunque ha habido épocas en las que este sistema ha funcionado más o menos, hoy no existe en ningún país. Como insiste el Papa Francisco, hoy gobiernan totalitariamente los consorcios globalizados y más todavía los grandes financistas.⁷ Y es un sistema que no duda en matar.⁸ El dinero y el poder son verdaderos fetiches que viven de víctimas. No caen en cuenta de que al negar la realidad, porque toman en cuenta sólo sus ganancias, no sólo se deshumanizan, sino que se están labrando su propia ruina junto con la de los demás: no se van a salvar de la catástrofe que están causando.

Por eso los que nos asumimos como parte de la humanidad y parte de la tierra y tú de Papadios tenemos que ejercitar esas relaciones que nos constituyen para llegar a formar verdaderos cuerpos sociales y un cuerpo social articulado, que no discrimine, ni siquiera a los discriminadores, que se asuma como parte de la tierra, para enderezar el rumbo partiendo de asumir nuestra condición de seres naturales y formando ambientes realmente democráticos y amigables con la naturaleza, hasta que lleguemos a cambiar el horizonte de consumo, en el que mundo equivale a mercado y el circuito producción-consumo se agranda y acelera, de modo que los desechos lleguen a contaminarlo todo.

Desde el incremento de las relaciones gratificantes y humanizadoras, que exigen, ciertamente una autolimitación y una entrega desinteresada, pero que proporcionan una alegría, que no se puede lograr por el uso individualista del poder y el consumo desaforado, el

7 “El sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas se muestra en el fracaso de las Cumbres mundiales sobre medio ambiente. Hay demasiados intereses particulares y muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a manipular la información para no ver afectados sus proyectos” (LS 54,57-58,109,189,203).

8 “Así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir «no a una economía de la exclusión y la inequidad». Esa economía mata” (*Evangelii Gaudium* 53).

consumo será sólo de lo necesario y conveniente, y la investigación y la técnica y la producción irán encaminadas a optimizar la tierra y nuestro modo de vivir en ella, y no al margen de ella usándola como mera cantera de recursos.

Así pues, respecto de nuestra relación con la tierra, lo pertinente es la pertenencia gustosamente asumida y la responsabilidad, que no implica sólo el cumplimiento de nuestros compromisos sino relaciones simbióticas, como uso de nuestra libertad, que es un armónico del amor (Guridi, Roman, 2018, p.171-187).

Pero esto requiere un esfuerzo sostenido de educación. Es lo que dice el Papa referido a la Amazonia y que tiene que ser entendido como referido a toda la tierra:

podemos dar un paso más y recordar que una ecología integral no se conforma con ajustar cuestiones técnicas o con decisiones políticas, jurídicas y sociales. La gran ecología siempre incorpora un aspecto educativo que provoca el desarrollo de nuevos hábitos en las personas y en los grupos humanos. Lamentablemente muchos habitantes de la Amazonia han adquirido costumbres propias de las grandes ciudades, donde el consumismo y la cultura del descarte ya están muy arraigados. No habrá una ecología sana y sustentable, capaz de transformar algo, si no cambian las personas, si no se las estimula a optar por otro estilo de vida, menos voraz, más sereno, más respetuoso, menos ansioso, más fraterno (Francisco 2020, p.58).

COMO CRIATURAS DE DIOS, CON EL PODER QUE NOS DA DE INCIDIR EN LA NATURALEZA, NUESTRA RELACIÓN CON ELLA ES DAR LUGAR Y SERVIR, DESDE LA NECESIDAD QUE TENEMOS DE OCUPAR EL NUESTRO Y DE SER AYUDADOS

Respecto de la relación con Dios, por lo que toca a este tema, ella nos insta a tener el mismo tipo de relación que él tiene con la naturaleza. Naturalmente que no puede ser el mismo porque él es el Creador y nosotros pertenecemos a la creación. Como criaturas, tenemos que aceptar su relación de amor constante que nos pone en la existencia.

En ese sentido somos hijos de amor y no, primariamente, del azar y la necesidad. Tenemos que asumirnos como tales en el seno de la creación. Por tanto, tenemos que mirar a las cosas con aire de familia. Tenemos que aceptarnos en esa casa común, dada por él, que es de todos y de nadie. Es decir, que es para que convivamos armónicamente los seres humanos y el resto de las criaturas.

Ahora bien, como estas criaturas humanas que somos en el seno de la humanidad, sí nos pide que tengamos con el resto de las criaturas una relación semejante a la que él tiene con todas ellas. Esa relación es de darles lugar y de servir las. La metáfora es que Dios antes de crear se encogió para darnos espacio.⁹ Es metáfora porque el infinito no ocupa todo el lugar, simplemente no ocupa lugar. Y porque el amor infinito sirve sin necesidad de ser servido. La diferencia con Dios es que también tengo que darme mi lugar y aceptar los servicios de las demás criaturas. Porque soy una criatura y no Dios. Pero, sabiéndome un ser de necesidades, tengo que dar de mi pobreza y recibir con agradecimiento. No tengo que aspirar a ocupar cada vez más espacio sino a compartir horizontal y abiertamente y a hacer espacio para que cada vez quepan, quepamos, más mancomunadamente.¹⁰

En esto consiste la condición de imagen de Dios, que el Creador nos ha dado a los seres humanos.¹¹ En este tipo de relacionamiento, que evoca a las relaciones subsistentes en que consisten las personas divinas, unas relaciones que a la vez diferencian (Padre, Hijo y Espíritu) y unen (un solo Dios verdadero). Las relaciones tienen que engendrar alteridad y comunión.

Esas relaciones tienen que ser ejercidas de tal manera que expresen el modo de ejercer la responsabilidad aneja al poder que nos ha dado para cuidar y optimizar la naturaleza¹², que excluye entenderlo como dominio para fines privados, desconociendo su propia

9 *op*, 267-272.

10 “El tiempo es superior al espacio” (véase *Evangelii Gaudium* 222-225)

11 *op* 195-223.

12 *op*, 297-313.

legalidad, es decir tomándola, no como mera cantera de recursos sino como la casa común en la que habitamos, a la que pertenecemos y que estamos llamados por Dios a optimizar.

NO ASUMIRNOS COMO TERRENOS DE LA TIERRA ES IDOLATRAR

Idolatrar no es pretender ser como Dios, ya que Dios nos ha creado a su imagen y quiere que sigamos su ejemplo a la medida del don recibido. Si la creación no es un acto puntual, al modo de la causa eficiente, sino una relación de amor constante que pone fuera de sí a lo que es distinto de sí y lo mantiene ante sí libre de sí, vivir como creaturas es recibir consciente y agradecidamente ese amor constante y corresponderle, viviendo desde él en todas las esferas de la vida. La relación de amor personalizada y por eso personalizadora que tiene Dios con nosotros nos hace capaces de amar y nos llama a vivir amando. En esto consiste ser como Dios, que es únicamente amor, amor infinito.

Por tanto, ser como Dios no es una pretensión pretenciosa, fatua, digamos pueril, de los seres humanos sino corresponder a la relación constante de Dios con nosotros. No querer ser como Dios es no querer amar, que es no sólo ser infieles a la relación gratuita que nos funda sino vaciarnos de sustancia humana, deshumanizarnos. Así pues, no sólo no hay nada malo en querer ser como Dios, sino que no querer serlo nos desustancia como seres humanos.

Idolatrar es pretender ser como nosotros nos imaginamos a Dios. El presupuesto de idolatrar es no ejercer nuestra condición de imágenes de Dios, porque, si lo hiciéramos, amaríamos y no tendríamos ningún interés en algo que no fuera amar y menos aún en algo que niegue el amor. Si amo, me abro a lo que es Dios, le vivo a Dios (1Jn 4,7.12.16) y eso me llena tanto que no tengo ningún interés en imaginarme cómo es Dios. Ya sé lo que es: tengo conocimiento interno de él. ¿Qué sentido tiene ponerme a imaginarlo?

Queremos ser como pensamos que es Dios cuando no asumimos nuestra condición humana real con alegría y agradecimiento, porque no estamos conformes con ella y queremos llegar a ser lo que no somos. No en el sentido de realizar todas nuestras potencialidades poniendo en funcionamiento todas nuestras dotes, que eso tiene

pleno sentido porque en eso consiste amar en concreto, sino en el de llegar a ser otra cosa que nos imaginamos y que nos parece mejor que lo que somos y Dios es lo que nos imaginamos mejor de todo. Queremos ser otra cosa, no porque ya hayamos llegado al culmen de nuestras potencialidades y nos parezca que se quedan cortas, sino porque ni siquiera nos conocemos, porque no estamos centrados en el proceso arduo y apasionante de llegar a ser lo que somos. Porque somos en proceso y este proceso se realiza en el intercambio simbiótico con el medio.

En el capítulo segundo del Génesis se dice que en el paraíso Dios sembró muchos árboles para que comieran los seres humanos, pero les prohibió que comieran del árbol de la vida y del árbol del bien y del mal (Gn 3,9.16-17). El primero porque somos seres vivos, no dueños de la vida. Y los seres vivos nos caracterizamos por el intercambio simbiótico con el medio en el que lo primero es recibir, luego, asimilar y finalmente dar de nosotros. Si comenzamos recibiendo, somos puestos en la vida por otros, no somos nosotros los dueños de la vida. El segundo porque originalmente somos sólo buenos, aunque relativamente buenos; porque bueno, bueno, lo que se dice bueno, es decir, enteramente bueno sólo es Dios.

Dios no conoce el mal. Lo conoce únicamente por sus efectos en nosotros. *Conocer el mal, estar por encima del bien y del mal, no es ser como Dios.* Al contrario de la pretensión de estar por encima, *es decaer de nuestro ser*,¹³ descaecer, ser menos, estar divididos. Y por eso, pretender esconderse de Dios por la autoconciencia de no estar en buenas condiciones, de no estar presentables. Y por eso, el temor de Dios, que no responde a la realidad de Dios sino también a la falsa imagen de él, porque Dios, el único que existe, el verdadero, no les condena ni les echa en cara su pecado, sino que les pregunta. Y ellos no asumen su responsabilidad, sino que cada uno se descarga en el otro (Gn 3,8-13).

13 Por eso al referirnos a ese primer pecado al que se refiere la Biblia, hablamos de la caída. Véase Paul Ricoeur (2004), *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 387-395.

Ahora bien, si en alguien no se da ese proceso paradigmático que desencadena el Dios verdadero con su relación de amor constante y no se da porque no se actúa el amor que Dios nos da y que nos constituye, el que comete el mal, como vive al margen de Dios, se cree que es más porque no tiene ninguna cortapisa, porque hace lo que le da la gana o, más astutamente, se deja llevar por su pasión dominante con lo que se unifica en torno a algo subalterno y logra hacerse un feudo, lo que él piensa que es elevarse sobre los demás y ser alguien.

Ése, en contra de lo que le propone la tentación, tampoco está conociendo el bien y el mal. Es crucial hacerse cargo de que esa posibilidad no existe; cuanto más se entregue uno al mal, menos conoce el bien y al contrario. Así pues, lo que propone la tentación es ilusorio. Sin embargo, el punto de verdad es que no existe el mal absoluto, así como sí existe el bien absoluto, que es Dios. Así pues, en la edificación del mal siempre hay bienes subalternos, que es en lo único en que se fija el que lo comete. Y puede llegar a estar muy orgulloso de ellos y ser por eso muy alabado, sin caer en cuenta él ni los que lo alaban que son bienes subalternos, no bienes últimos. Son males, que como existen, contienen algo de bien.

Esa persona que ha roto la armonía interior y va a la deriva o se ha entregado a su pasión dominante, al no asumir su ser completo y el modo como está estructurado, ya no se asume como terreno de la tierra y por eso no quiere poblarla y cultivarla para que dé de sí sino que se empeña en explotarla y hacer una construcción que llegue hasta el cielo para igualarse con Dios, con lo que él cree que es Dios: el que está más arriba de todos y de todo (Gn 11,1-9).

Es el paradigma de Babel, que consiste en *reducir a los demás seres humanos a la condición de hormigas disciplinadas a su servicio y a la tierra a la condición de materia prima para su construcción*, que le posibilite estar en el lugar de Dios: tocando el cielo, lo más arriba posible. No se dan cuenta que esa ruptura de la comunión con los demás y con la tierra los desustancia, los deshumaniza. Y además al oprimir la realidad con la injusticia (Rm 1,18) quitan vida y hoy esta incidencia es tan grave que está rompiendo la cadena de la

vida poniéndola en peligro y así poniéndose en peligro ellos mismos, aunque ellos creen que están tan arriba que estarán siempre a salvo.

Como insiste el Papa Francisco en la *Laudato Si'*, van de la mano la ruptura de la relación armónica con la naturaleza y con los seres humanos. La misma actitud de fondo provoca ambas. Y por eso no se puede resolver una sin la otra¹⁴.

Esto se ve también en el sentido de la prohibición de comer del árbol de la vida. *Los seres humanos somos* vivientes, *seres animados* que dan vida, es decir que comienzan recibiendo para luego dar; *no* son, pues, *dueños de la vida* ni creadores de ella. Y ese comienzo no se queda atrás: el ser humano siempre tiene que recibir aire puro, alimentos sanos, una determinada humedad, presión, temperatura y luminosidad, sin lo que no pueden vivir de ningún modo. Somos de la tierra y tenemos una responsabilidad respecto de ella: cultivarla en nosotros y en todo para optimizarla.

Y sin embargo, *la investigación avanza desde el presupuesto metodológico de Descartes*, para quien lo único inmediato a nosotros con lo *que nos identificamos es con la mente que piensa*. *La res extensa, nuestro cuerpo y toda la tierra* y los seres que existen *son cosas, materia prima para lo que seamos capaces de hacer*. La mente aspira a vivir con los artefactos hechos por ella, no sólo en el sentido de que ellos sean cada día más íntegramente su hábitat, que sustituya al natural, sino que lo constituyan a él. Sin acabar de aceptar que el aire, los alimentos, la luminosidad, la temperatura, la humedad y la presión no son cosas sino los signos de nuestra condición insoslayable, no sólo de pertenecientes a lo creado sino específicamente de terrenos de la tierra.

Esto es idolatría porque es considerar que Dios es pura mente con la que hace lo que quiere y así realiza su poder y se realiza a sí mismo. Se trata de hacer lo mismo, hasta donde se sea capaz y este colectivo de científicos-técnicos piensan que no hay límites. Pero, volvemos a

14 “Hoy no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*” (n. 49).

insistir, eso es idolatría porque ese dios no existe. *El único Dios que existe es únicamente amor*, amor infinito, y el poder que tiene es el que es compatible, incluso expresión, de ese amor en qué consiste. Es claro que esa pretensión de este colectivo no es expresión de amor sino de *hybris*: la embriaguez que da experimentar la energía, el poder y el dominio.

La negación más radical del problema ecológico se da hoy en el intento en marcha de hacer posthumanos y por tanto de considerar a los seres humanos actuales como mera materia prima para lo que ellos, ese colectivo, sean capaces de hacer.

No se trata de la ingeniería genética, que trata de optimizar lo que somos y lo que es la vida, pero entendiendo que la vida, toda vida, tiene edad. Nosotros somos testigos del nacimiento de una nueva edad, desconocida hasta la generación de nuestros padres y que actualmente estamos viviendo nosotros: la tercera edad, distinta de la edad adulta y de la vejez y entre ambas. Eso nos da pie para pensar que pueden darse muchas más mejoras, teniendo en cuenta que para nosotros estas mejoras son sólo relativas, porque para nosotros lo pretendido absolutamente es vivir humanamente. En mi país, Venezuela, desde los años treinta del siglo pasado a los años setenta, en esos cincuenta años, el promedio de vida aumentó el doble. Y nos tenemos que felicitar, aunque eso no signifique que seamos doblemente humanos, porque esos años de más se han podido vivir humana o inhumanamente o más o menos. Pero de todos modos es un avance y tenemos que felicitarlos los que lo estamos viviendo y agradecer a quienes lo han hecho posible. Todo eso está en marcha y para nosotros tiene pleno sentido y tratamos de vivirlo desde nuestra condición de terrenos con la responsabilidad que entraña.

Pero también está en marcha la pretensión de que no exista la vejez ni la muerte. Y, más todavía, la de llegar a constituirnos en posthumanos, mediante la manipulación genética y la nanotecnología. Como también está programándose la creación de subhumanos con altísimas capacidades en unos campos y casi nula libertad para que sirvan a esos posthumanos. Para los que están en este intento todas son variables. Hasta el propio cerebro, que en parte es proyectado

como ayudado por computadoras incorporadas a él y que también en parte puede ser sustituido por ellas.

Es obvio que quienes planean esto no se consideran ni terrenos de la tierra ni humanos de la humanidad. Se consideran cerebros que planean y buscan hacer realidad lo que planean. *Ha desaparecido completamente todo sentido de pertenencia, tanto a la tierra como a la humanidad, como incluso a sí mismos.* Aquí ser como dioses es suscitar posibilidades y darlas a luz. No existen ni el bien ni el mal. Existe la emoción de suscitar las *poderosidades* de la realidad.¹⁵ Y para sus amos, además de la posibilidad de participar de este aumento exponencial de poder, llegando a ser eso que se programa y promete, está el proyecto de aumentar su riqueza y su poder, al ser dueños de estas novedades portentosas.

Aquí el amor como fuente constante y concreta de todo está sustituido por el saber científico técnico que da poder, en el doble sentido de que empodera como individuo y de que aumenta el dominio sobre los demás. Esa es la idolatría, la pretensión de ser como dios, a quien se lo concibe como poder. Es idolatría, hemos insistido, porque ese dios no existe, gracias a Dios. Ese poder no es el del amor, un poder simbiótico, que se derrama, que enamora, en el sentido textual de enraizar en el amor; un amor activo que se expresa en respectividad positiva y en redes de relaciones horizontales de entrega gratuita de sí. Ese poder desconoce el amor. Lo cambia por el deseo posesivo: relación unidireccional y fundamentalmente asimétrica ya que él no se entrega a nadie y pretende dominar sobre todo lo que cree que merece la pena y descarta absolutamente todo lo demás.

Si desconoce radicalmente la fraternidad humana, más desconoce todavía la pertenencia a la naturaleza. Sólo la concibe *espectacularizada*, como la vende la publicidad como parte de paquetes turísticos o de venta de paraísos terrenales. Y así compra un lote de ella. No se capta a sí mismo de ningún modo como terreno de la tierra. Esas constantes que dijimos (agua, aire, alimentos, presión, luminosidad, temperatura, humedad) las toma en cuenta como las

15 “Poderosidad es la dominancia de lo real”, véase Zubiri, Xavier (1988, p.27).

condiciones para optimizar su bienestar y por eso trata de regularlas artificialmente, lo mismo que hace con otros ingredientes de su buen vivir, que nada tiene de común con la vida buena de los pueblos indígenas ni con vivir humanamente desde el paradigma de Jesús de Nazaret que proponemos los cristianos.

CONCLUSIÓN

Acabo por donde comencé: vivir como terrenos de la tierra y vivirlo con la responsabilidad que eso entraña, no se suele proponer en ninguno de los foros públicos: ni en la educación ni en los foros sociales ni en los políticos, obviamente que no en los económicos, ni en los éticos ni en los religiosos ni, casi con la excepción del Papa Francisco, en los específicamente cristianos.

Sí se propone y cada vez con más fuerza la atención al problema ecológico y se insiste que el no desequilibrar la naturaleza tiene que empezar por las prácticas propias en todos los ámbitos donde uno se mueva. Esto es mucho y tenemos que apoyarlo consistentemente. Pero insistimos en que es radicalmente insuficiente, si no está enraizado en la asunción de nuestro ser terrenos de la tierra. Y que esto, aunque se puede y se debe cultivar en la familia y en los ambientes en los que nos desenvolvemos, es una tarea fundamentalmente personal, que no podemos ahorrarnos. Pero no lo haremos hasta que no nos capturemos concretamente en esa compenetración, en esa interrelación, también en esa dependencia permanente. Y hasta que no lleguemos a saborear ese estar en la tierra y por tanto estar entre ella y estar con ella. Hasta que eso no sea una vivencia permanente.

De ahí tiene que venir toda genuina responsabilidad. Porque no somos sin más unos seres vivos entre otros: tenemos conciencia de nosotros y de los demás y de la interrelación, y cada vez más podemos incidir sobre ella, tanto para optimizarla como para destruirla. Tenemos que pasar de que predomine la destrucción a que predomine el cuidado optimizador.

No hacerlo es idolatrar, que significa no aceptar nuestra propia realidad de seres a imagen de Dios que reciben su amor y viven amando, con lo que esto implica de relaciones horizontales, gratuitas

y abiertas de entrega de nosotros mismos y de recibir la entrega de los demás y de lo demás, de la tierra, y, en vez de eso, proyectar una realidad fantástica y dirigirnos hacia ella, o absolutizar algo relativo, la inteligencia científico técnica y el ansia de poder y en definitiva absolutizarnos a nosotros mismos (que eso es lo que entendemos ser como dios), y supeditar a ello lo demás, tanto lo demás de nosotros mismos, en definitiva nuestro cuerpo, como de los demás, es decir sus cuerpos y sus posesiones y sus proyectos, como de lo demás, de todas las cosas, de la tierra; todo mera materia prima para nuestra voluntad de poder.

Ahora bien, la mayoría de los seres humanos no participa de ese colectivo. Por tanto sólo accede a esta pretensión por la vía del espectáculo, una manera vicaria de vivir: vivir viendo. Pero los medios tienen tanto poder de meterlo todo por los ojos (y también por los oídos), que para no poca gente es suficiente. Ahora bien, el que participa de esta pretensión a través de los medios, necesita complementarla con la pretensión de hacer lo que uno quiera, es decir, necesita colocarse lo que él piensa cómo estar más allá del bien y del mal. Ya hemos insistido que esta pretensión de ser como dios es ilusoria, no sólo porque ese dios no existe sino porque de hecho me coloco en el mal. Es decir que el mal no lo es porque esté prohibido sino porque hace mal, porque quita sustancia, porque desrealiza. Por eso el que se ve a sí mismo al margen de cualquier prohibición, siendo su voluntad autónoma o más bien autárquica la única fuente de sus actos, en primer lugar se engaña porque en muchísimas cosas tiene que plegarse a los requerimientos de la realidad sin los que no puede vivir y en otros a los del orden establecido que le da medios para hacerlo; pero además se devalúa, pierde peso, realidad, porque el ser humano es un animal de realidades (Zubiri, Xavier, 2007, p.22-41) y no puede saltársela impunemente.

Por eso asumirnos como terrenos de la tierra es un aspecto sustantivo e ineludible de nuestra condición de animales de realidades. Asumirnos como tales con el gusto y la responsabilidad que entraña forma parte del ser honrados con la realidad y hacerla justicia, que es lo que nos humaniza.

BIBLIOGRAFÍA

Boff, Leonardo & Hathaway, Mark (2018), “Ecología y teología de la naturaleza”, *Concilium* 378, 658.

Cadenas, Rafael (1983), *Anotaciones*. Fundarte, Caracas, 5.

Francisco, Papa (2020), *Querida Amazonia: Exhortación apostólica postsinodal*. Palabra.

Francisco, Papa, & Bergoglio, Jorge Mario (2015), *Carta Encíclica Laudato Si': sobre el cuidado de la casa común*.

Francisco, Papa (2013), *Evangelii gaudium*. Tipografía Vaticana.

Guridi, Roman (2018), *Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida*. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 171-187.

González Buelta, Benjamín (2015), *Letra pequeña/ La cotidianidad infinita*. Sal Terrae, Maliaño.

Isasi-Díaz, Ada María (2003), “Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad”, en Fernet-Betancourt, *Resistencia y solidaridad*, Trotta, Madrid

López, María Dolores (2014), “Vivir el Evangelio en la cotidianidad”, en *50 años de futuro*, Instituto Superior de Pastoral, EVD, Estella.

Zubiri, Xavier (2007), *Sobre el hombre*. Alianza, Madrid, 22-41.

LA CASA DESTERRADA

NOTAS PARA UNA ÉTICA DE LA NATURALEZA DESDE EL JUDAÍSMO

Emmanuel Taub

I

La tradición judía, ya desde su narrativa bíblica, mantiene una fuerte relación con la cuestión ecológica, así como con el cuidado y la responsabilidad con el espacio sobre el que habitamos, la dimensión terrenal.

Una de las ideas principales para el judaísmo es que el mundo-naturaleza no se encuentra ajena a la relación entre Dios y el hombre, entre lo divino y lo humano, sino que es parte necesaria y primera de la manifestación de Dios hacia fuera de Dios. Justamente, lo mundano, entendiéndolo como la tierra, es parte de este vínculo, ya no como una relación entre dos elementos *correlacionados*,¹ sino

1 Dentro de la tradición de la filosofía judía, el representante moderno que simboliza la perspectiva de la “correlación” entre Dios y el ser humano es Hermann Cohen (1842-1918). En diferentes escritos judíos de comienzo del siglo XX desarrolla esta idea, la que finalmente se volverá central en su obra póstuma, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Podemos leer por ejemplo en su texto *Gesinnung*: “La relación de Dios con el hombre y la del hombre con Dios constituyen el contenido de la religión. Pero el sentido de esta doble relación no es otro que la *Gesinnung*” (Cohen, Hermann, 2004a, p. 1). Como bien explica Andrés Ancona, prologuista y traductor de la edición en castellano –que originalmente fuera realizada con el apoyo de Martin Buber–, “*Gesinnung*” significa “concentración, recogimiento, disposición de todos tus niveles,

entre los tres elementos: Dios, el Hombre y el Mundo.² Martin Buber, uno de los más grandes pensadores judíos del siglo XX, en un curso dictado en 1926 sobre la relación entre el ser humano y la Biblia judía explica que uno de los rasgos de la Biblia es no condenar el deseo humano sino acompañarlo en su “curso natural” ya que las enseñanzas, mandamientos y leyes que fueron reveladas son para el ser humano y no es Dios quien debe intervenir, premiando o castigando, las acciones humanas, sino el mismo hombre quien estudiando, aprendiendo e interpretando el texto actúa libremente. En este sentido, no se castiga “el deseo de poseer tierras y no se exige renunciamiento”, pero queda expresado que sólo Dios es el Señor de la tierra y el ser humano es, más allá de presentarse como dueño y soberano del planeta, tan sólo un errante: “Lo Sagrado penetra en la naturaleza son violarla. El espíritu viviente anhela *espiritualizar* y apurar la vida; desea que ambos encuentren el camino hacia el otro” (Buber, Martin, 1988, p.101-102).

Estas nociones sobre la naturaleza que Buber presenta, fueron posteriormente desarrolladas por Abraham Joshua Heschel, uno de los grandes rabinos y teólogos judíos del siglo XX, quien retoma el postulado teológico y político de Buber de traer a su tiempo el pensamiento y la acción teológico-política de los profetas judíos. En *Dios en busca del hombre*, una de sus obras fundamentales, Heschel desarrolla con gran lucidez el proceso a través del cual los profetas incorporaron

direcciones, actitudes, orientaciones, decisiones, aptitudes y capacidades, hasta volverlos un hontanar desde el que mane el doble y único proceso de escribir y leer, hablar y escuchar, enseñar y aprender” (Cohen Hermann, 2004a, p.1). En 1915 Cohen publica uno de sus trabajos más osados sobre el tema, y que anticipará su obra póstuma, *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*. Allí escribe: “...el concepto del monoteísmo y su diferencia real del politeísmo: que el contenido principal lo constituye en él no tanto Dios cuanto más bien el ser humano; o, dicho de una manera más precisa: no Dios solo y en sí, sino siempre sólo en correlación con el ser humano; y, por tanto, también de acuerdo con la correlación: no el ser humano solo, sino a su vez siempre en correlación con Dios” (Cohen, Hermann, 2010, p.41). Finalmente, en su obra fundamental (póstuma y no terminada), dice Cohen: “La correspondencia entre Dios y el ser humano ya se revela aquí como una *correlación*. La unicidad de Dios determina su relación con la razón del ser humano. Y la razón del ser humano, en cuanto creación de Dios, determina su relación racional a Dios; y, por tanto, también el cumplimiento de esta relación racional en la revelación, la que junto con la creación es el fundamento de la correlación de Dios y el ser humano” (Cohen, Hermann 2004b, p.63).

una visión de la naturaleza vinculada con la presencia de la “sabiduría y la bondad” de Dios. De esta forma logran diferenciar esta naturaleza que testimonia la unicidad de Dios de aquellas prácticas que veían en la naturaleza una “potencia misteriosa” o la transformaban en el centro de sus cultos. Los profetas, escribe Heschel, “trataron de enseñarnos que ni la belleza ni la majestad de la naturaleza, ni el poder ni el Estado, ni el dinero ni los objetos del espacio son dignos de nuestro amor, adoración, sacrificio o entrega supremos” (Heschel, Abraham, 1984, p.114-115).

II

Dios crea un mundo que no puede habitar, y el ser humano habita un mundo que no puede crear. Ahí se encuentra una de las paradojas más bellas e intraducibles del judaísmo: Dios creador más allá del tiempo y del espacio destruye la materialidad de la existencia con el poder de Su presencia, por lo que el testimonio de su creación no puede ser testimoniado por Sí mismo. Su ausencia y silencio en el mundo material es, justamente, el sentido de romper Su mismidad para crear lo creado. Pero el mundo-naturaleza y el ser humano no son la excusa divina para dar testimonio –ese es el Dios que imaginan las ortodoxias– sino quienes en su interacción se vuelven responsables de ellos mismos. La responsabilidad por el mundo-naturaleza es humana, demasiada humana. Y ello se debe a su naturaleza sensitiva y pensante, esa diferencia frente a la *espiritualidad sin lenguaje* del mundo creado y sus creaturas. Y, al mismo tiempo, el límite de nuestra responsabilidad es la existencia material, la finitud temporal.

III

Somos responsables de las creaturas que no pueden expresar el dolor de su sufrimiento y extinción.

IV

Desde la narrativa judía no es posible ser ajenos al espacio que ocupamos y habitamos. No debemos olvidar que Dios creó la tierra y de ella todo ser viviente. La tierra y sus creaturas son creación divina: “Y

dijo Dios: que la tierra genere todo tipo de criatura viviente: ganado, reptiles, y animales salvajes de cada especie” (Génesis 1,24). Por otro lado, el mundo-naturaleza que habitamos en nuestra finitud no sólo es la cartografía de la errancia que justamente por no ser, desde la perspectiva bíblica, propiedad humana nos responsabiliza por su vida como mandato universal. La tierra no constituye –o no debería constituir– el parámetro de nuestro poder soberano o la jerarquía de nuestras identidades, sino la igualdad de nuestra indigencia.

El mundo-naturaleza es la espacialidad sobre la que experimentamos nuestra temporalidad, sobre la que edificamos nuestra efímera existencia y en la que enterramos las huellas de nuestra errancia. Es la tumba de nuestros cuerpos.³

Pirkei Avot es uno de los tratados más representativos de la narrativa ética de la tradición rabínica talmúdica. Forma parte del orden de *Nezikín* [Daños] de la Mishná⁴ y el Talmud,⁵ su traducción al castellano es “Tratado de los padres”. En el tercer capítulo se recogen las palabras de Akabiah ben Mahalalel quien enseña que hay tres cosas sobre las que reflexionar para no caer en la transgresión, estas son el lugar de donde venís, hacia dónde vas y a quién le darás cuenta de tus acciones en el futuro. Dice: “¿De dónde procedes? De una gota corrompida [o podrida]. ¿A dónde vas? A un lugar (lleno) de polvo, gusanos y larvas. ¿A quién en el futuro habrás de dar cuenta? Ante el Rey de los Reyes de los Reyes, el Santo, bendito sea” (*Pirkei Avot* 3:1).

3 David Hartman desarrolla en uno de los libros más interesantes del pensamiento judío del siglo XXI, *El pacto viviente*, sobre el valor de la finitud humana como parte del pacto que nos diferencia de Dios: “Los seres humanos como organismos biológicos están sujetos a las leyes y ritmos de la vida, lo cual incluye el crecimiento, el sufrimiento y la muerte. [...] En la historia del Génesis, la finitud humana no parece ser fuente de desconcierto o de lamento por la redención a través de la absorción en la esfera de lo eterno. [...] Los seres humanos que aceptan su condición de creados saben que se mantienen separados de su Creador. Saben que la eternidad y la necesidad son cualidades exclusivas de Dios” (Hartman, David, 2006, p.345).

4 Se entiende por Mishná, que en hebreo significa “estudio” o “repetición”, a la primera gran recopilación escrita de las tradiciones orales judías. Véase. Steinsaltz, 1985.

5 Como escribe el gran rabino y talmudista Adin Steinsaltz, el Talmud “es el resumen de la ley oral que surgió después de siglos de esfuerzos académicos por parte de los sabios que vivieron en Palestina y Babilonia, hasta comienzo de la Edad Media” (Steinsaltz, Adin, 1985, p.7).

El tratado ético de los padres muestra claramente que no existe una clausura, para el judaísmo, entre Dios, lo humano y lo mundano. Y el cordón que ata las tres dimensiones es ético: las acciones en vida repercuten en la dimensión divina y al mismo tiempo se transforman en un saber que se internaliza antes de actuar.⁶ Y esas acciones son aquí y ahora, con uno mismo, con el otro y con el mundo-naturaleza. La tierra se convierte en el lecho donde los gusanos y las larvas transformarán al cuerpo en parte de ese lecho: el destino ineludible del fin de la materialidad del cuerpo es la tierra que supo sostener ese cuerpo animado.

Toda política que atente contra la tierra y nos vuelva ajenos de nuestra responsabilidad humana con ella es un atentado contra nuestra existencia, destruyendo el espacio sobre el que nacemos, vivimos y morimos. Si la historia humana es la destrucción del ser humano en manos del ser humano, la destrucción del mundo-naturaleza se presenta como la forma más rápida de extinción.

V

Los dos relatos bíblicos sobre la creación del ser humano se vinculan con la tierra y el mundo: en primer lugar, cuando se indica con el nombre de “Adam” y al mismo tiempo se lo relaciona con el dominio de las criaturas de la tierra. Lo interesante aquí es que la palabra “Adam” como bien lo indica Maimónides, el gran rabino y pensador judío en su *Guía de perplejos*, no sólo determina el nombre sino que deriva de la palabra “adamá” que significa “tierra” (como la relación de *homo* y *humus* en latín) y contiene el sentido de “especie humana”, sino que también designa “a la multitud, a saber, la plebe” (Maimónides, 2005, p.82).

En cuanto al dominio de la tierra, marca la relación insoluble entre los seres humanos, la tierra y sus criaturas. Así dice el

6 Como escribe León Dujovne al desarrollar la relación del judaísmo con la naturaleza: “En la Biblia el hombre destaca la regularidad de la Naturaleza, admira su belleza, se conmueve ante su sublimidad y respeta los seres que la integran. La juzgaba íntimamente ligada a la realización de los ideales morales del hombre en la historia” (Dujovne, León, 1980, p.129-130).

versículo bíblico: “Y dijo Dios: Hagamos al humano [*Adam*] a nuestra imagen, a nuestra semejanza. Y que dominen a los peces del agua y a los animales del cielo y al ganado y a toda la tierra y a todo reptil que se arrastre sobre la tierra” (Génesis 1,26).

El segundo relato de la creación del hombre vincula la propia existencia con el elemento de la tierra. Esta narrativa le da mayor sentido al vínculo primigenio entre las dimensiones del mundo-naturaleza y el ser humano. Dice: “Y Dios formó al ser humano de cómo humus de la tierra [*“adamá”*], e insufló en sus narices el aliento de la vida, y el ser humano se convirtió en un ser viviente” (Génesis 2,7).

Así como en la muerte la tierra recibe al cuerpo humano sin vida y con el paso del tiempo lo convierte en parte de su mundanidad, cuando Dios formó al hombre dándole vida a través del influjo divino, el ser corporizado es ahora extraído de la tierra y re-vivido. Otra vez se presenta la unidad entre los dos elementos que constituyen el mundo material: en el origen bíblico de la Creación, el mundo-naturaleza y el hombre son creados desde aquella Voz sin Nombre que representa la pregunta sin respuesta, la vida-hacia-la-muerte y el *nomos oculto* de la historia humana: la lucha sin tregua contra la incertidumbre de lo más allá de nuestra materialidad.

El ser humano bíblico nació de la tierra, desde donde fue modelado y creado a “imagen y semejanza” de un Dios sin Rostro y sin Nombre. Luego nacemos, vivimos y perecemos atados a la espacialidad que nos recibe, nos sostiene y nos alimenta. Y sin embargo, es el ser humano el que tiene la tarea de cuidar y proteger el mundo que en el silencio de su *creatural* mudez pareciera ser siempre hospitalario, hasta de su peor depredador.

Las ataduras al mundo-naturaleza son humanas, y es por ello que, ante todo, somos responsables de lo creado sin-humanidad, ya que es allí donde nos reconocemos humanos.

VI.

Luego del relato de la formación del hombre, el segundo pasaje bíblico del Génesis dice que Dios lo coloca en el *Gan Edén*, el Huerto Divino, y hace crecer “de la tierra todo tipo de árbol agradable a la vista y bueno

para comer” (Génesis 2,8-9). El ser humano iniciará desde aquel instante narrado que en su narración existe, la historia de la humanidad sobre el mundo-naturaleza. De manera dialógica y marginal al antropocentrismo bíblico, aparece desde el mundo y su materialidad la figura del árbol como una creatura que acompaña en silencio la narración creadora del texto bíblico, pero que también simboliza diferentes significados para la tradición judía: místicos, filosóficos, estéticos, alimenticios, históricos o literarios. Entre todos estos significados simbólicos se construyen repetidas interpretaciones y comentarios exegéticos sobre la vida del árbol como metáfora o representación, desde la naturaleza, de la vida del hombre.

Uno de los pasajes bíblicos más importantes que muestran este paralelismo entre el ser humano y la naturaleza representada por los árboles, y sobre la responsabilidad humana con el mundo, se encuentra en los preceptos en torno a los preparativos para salir a la guerra. Es interesante que a pesar de aprestarse para la batalla existe una serie de reglamentaciones que se deben tener en cuenta. Una de estas reglas se vincula con el cuidado de los árboles. En el Libro de Deuteronomio se dice que al sitiar una ciudad se tiene que distinguir entre los árboles que dan alimento de los que no lo dan, porque sólo se pueden talar aquellos árboles que no se vuelvan un perjuicio para la propia vida, o sea, para la alimentación. Dice: “Cuando sites una ciudad varios días, y luches contra ella para tomarla, no derribes sus árboles a golpe de hacha, pues te servirán para alimentarte. ¿Acaso el árbol del campo es un hombre [“השדה עץ האדם כי”] para que le impongas la crueldad del sitio? Tan sólo podrás derribar los árboles que no te proporcionen alimento. Con ellos podrás construir defensas para el sitio de la ciudad que te hace la guerra, hasta conquistarla” (Deuteronomio 20,19-20).

Además de mostrar que hasta en un contexto de guerra el vínculo con el mundo-naturaleza se construye desde una relación ética, también nos permite comprender que no todo está permitido, ni siquiera en tiempos de peligro e inestabilidad como lo es una guerra.

VII

En el último pasaje bíblico trabajado, hay una parte fundamental que nos muestra el simbolismo hombre-árbol: “el árbol del campo es un hombre”. Esta metáfora, que en la narración de Deuteronomio

se expresa como pregunta, guarda en su interior la importancia de la naturaleza para la tradición bíblica: el ser humano y un árbol no son lo mismo, pero en la acción de derribar el árbol el acto se asemeja al de derribar (destruir) un ser humano. Derribar un árbol de campo, aquel que con su fruto te alimentará, tiene el mismo valor ético que arrebatar una vida, justamente porque lo que se está arrebatando en realidad es la propia subsistencia.

Los más importante exégetas bíblicos han comentado este pasaje. Este hecho interpretativo también nos da cuenta de la relevancia que tiene para el judaísmo la responsabilidad del ser humano con el mundo-naturaleza. Responsabilidad proveniente de Dios y que en el instante de realizarla nos acerca al conocimiento del universo divino.

El gran comentarista bíblico, Shlomo Yitzjaki o más conocido como Rashi, compuso en la Francia medieval explicaciones cuasi canónicas de la Biblia. Interpretando el fragmento en cuestión [“השדה עץ האדם כי”] se pregunta por qué es el árbol del campo un hombre que deba ser asegurado. Escribe: “כי tiene aquí el significado de ‘posiblemente’ o ‘quizás’”, por lo que debemos leer que “es el árbol del campo *quizás* un hombre que puede retirarse desde dentro de la ciudad sitiada delante de ti; ¿por qué castigarlo con hambre y sed como a los habitantes de la ciudad? ¿Por qué deberías destruirlo? (Rashi sobre Deuteronomio 20,19:3).⁷

Ibn Ezra, otro de los más importantes exégetas judíos de la Edad Media, dice que lo que está diciendo el pasaje bíblico es que “puedes comer de ellos, pero no los cortes, porque el hombre es un árbol del campo (es decir, la vida del hombre depende de los árboles del campo)”. Y agrega, retomando otro versículo bíblico similar que dice “porque está quitando una vida en empeño” (24:6) entiende que el significado es que “está tomando los medios de subsistencia de un hombre en empeño. La frase ‘pero no los tales’ está ligada conceptualmente a la frase que vendrá ante ti en el asedio, a saber: No puedes destruir los árboles frutales, que son una fuente de vida para la humanidad, pero puedes comer de sus frutos” (Ibn Ezra sobre Deuteronomio 20,19).

7 Todos los comentarios exegéticos y las citas talmúdicas del texto son de traducción propia y consultados del portal de fuentes judías: www.sefaria.org

En la Bolonia del siglo XVI, Rabi Ovadiah ben Jacob Sforno, o Sforno, escribió sobre el mismo pasaje: “¿Es un árbol del campo equivalente a un ser humano, capaz de defenderse y por tanto representar un peligro para ti? Tampoco puede rendirse a causa del asedio” (Sforno sobre Deuteronomio 20:19:4).

Así como Rashi sostiene su interpretación desde la filología bíblica e Ibn Ezra utiliza paralelismos de la propia Biblia llevando el simbolismo hombre-árbol a una ética universal que podría ser utilizada en nuestros días ante las deforestaciones que está sufriendo el planeta, Sforno nos plantea su reflexión exegética desde la condición de indefensión del árbol, que desde su naturaleza no puede defenderse ni rendirse, y menos aún ser un peligro.⁸

Finalmente, hay dos comentarios sumamente interesantes ya que modifican el foco de las exégesis que hasta ahora fueron citadas. En primer lugar, una interpretación que proviene de *Daat Zkenim*, una compilación de comentarios bíblicos compuestos entre el siglo XII y XIII por la escuela Franco-Alemana. Dice: “Así como un ser humano está destinado a producir niños, es decir, frutos, se supone que los árboles producen el fruto para el que la naturaleza los ha proporcionado. ¡No debes destruir esos árboles!” (Daat Zkenim sobre Deuteronomio 20:19:1).

En segundo lugar, el comentario de *Tur HaAroch*, una interpretación bíblica escrita por Rabi Jacob ben Asher, también conocido como Baal ha-Turim, y compuesta entre el siglo XIII y XIV. Escribe: “La razón de toda esta legislación, y específicamente de que se mencione en este punto, es que en la guerra los soldados tienen la

8 Dentro del calendario de las festividades judías existe una fiesta menor que se llama *Tu Bishvat*. El nombre de la celebración hace referencia al día y al mes del calendario judío en el que cae. Sin embargo, su significado es el que interesa aquí: *Tu Bishvat* es la fiesta de la naturaleza o de los árboles. Así lo refleja el tratado de Rosh Hashaná del Talmud: “La Mishná enseñó: El primero de Shevat es el año nuevo para los árboles, según la declaración de Beit Shammai. La Guemará pregunta: ¿Cuál es la razón por la que el año nuevo para los árboles se fijó en esta fecha? El rabino Elazar dijo que el rabino Oshaya dijo: La razón es que para ese momento la mayoría de las lluvias del año ya han caído, y la mayor parte de la temporada, es decir, el invierno, aún está por llegar, ya que continúa hasta el equinoccio de primavera, que generalmente ocurre en Nisan” (Rosh Hashaná 14a: 9-11).

costumbre de causar estragos en todas partes, sin importar el daño ecológico que causan al hacerlo. La Torá, por lo tanto, registra que incluso en la guerra, uno debe preocuparse por lo que se necesitará después de que la guerra haya terminado” (Tur HaAroch 20:19:1).

El anteúltimo comentario construye su interpretación de la responsabilidad humana con el mundo-naturaleza partiendo del simbolismo hombre-árbol pero ya no desde lo individual sino como metáfora del precepto de la multiplicación: los frutos simbolizan a los niños y ambos, árboles y seres humanos, comparten el horizonte de la reproducción. El último comentario subraya directamente el daño ecológico causado por las guerras en el mundo-naturaleza. Daños que en el contexto de la guerra no dimensionan las consecuencias ambientales que quedarán al finalizarlas.

VIII

Un elemento sumamente interesante del último versículo trabajado es la pregunta que se extiende sobre el por qué de no hachar un árbol. Reflexionando sobre el poder interpretativo que surge de esta narración bíblica se puede comprender que esta prohibición trasciende una lectura lineal de la cuestión alimenticia y se enfoca en la capacidad de diferenciar a la naturaleza del ser humano. Un árbol, representando en sí mismo al mundo-naturaleza en su conjunto, no debe ser tratado como se trata a un enemigo, y es por ello que no se lo debe matar como se puede matar a otro hombre en batalla.

La naturaleza no es humana y se diferencia de ésta por su inhumanidad. Su mundanidad inhumana no significa no determina una relación de subordinación o degradación con respecto a lo humano, ya que si se interpretase de esa manera estaríamos evaluando el ser-como-naturaleza y mundo de la creación desde una mirada contaminada de antropocentrismo.

La inhumanidad de las creaturas del mundo-naturaleza poseen el silencio de un lenguaje mudo; personaje-otro dentro del teatro del universo, nuestro salir del mundo del encierro de lo humano es mirarlo en la diferencia como una positividad ética que siempre esté comenzando un diálogo imposible.

En *El principio dialógico (Yo y Tú)* Martin Buber explica con claridad y sensibilidad el sentido imposible del diálogo que se abre con el mundo-naturaleza, desde una ética de la responsabilidad:

Contempló un árbol.

Puedo captarlo como una imagen: pilar rígido a plena luz, o salpicadura de verdor transida por un fondo azul argentado.

Puedo sentirlo como movimiento: las venas desbordantes en torno al núcleo robusto y afanoso, la absorción de las raíces, la respiración de las hojas, el trato in nito con la tierra y el aire, y el crecimiento mismo en la oscuridad. Puedo integrarlo en una especie y observarlo como un ejemplar por su constitución y forma de vida.

Puedo superar su presencia real y su forma de manera tan rigurosa que sólo lo reconozca como expresión de la ley: de las leyes por las cuales se dirime una continua oposición de fuerzas, o de las leyes por las cuales se mezclan y separan los elementos.

Puedo disolverlo convirtiéndolo en número, en pura relación numérica, y eternizarlo.

A través de todo esto, el árbol sigue siendo mi objeto y tiene su lugar y su espacio de tiempo, su índole y su condición. Pero también puede ocurrir, si se unen la voluntad y la gracia, que, contemplando el árbol, me vea involucrado en una relación con él y que el árbol deje de ser un ello. El poder de la exclusividad se ha apropiado de mí.

Para esto no es necesario que yo renuncie a alguno de los modos de mi contemplación. No hay nada que deba dejar de ver para ver, y no hay ningún saber al que tuviera que renunciar. Más bien, todo junto, imagen y movimiento, especie y ejemplar, ley y número, está incluido, unido de manera indiferenciada.

Todo lo que pertenece al árbol está incluido, su forma y su mecánica, sus colores y su química, su conversación con los elementos y su conversación con los astros: todo esto en su integridad.

El árbol no es una impresión, un juego de mi imaginación, no

es un valor anímico, sino que me confronta físicamente y tiene que habérselas conmigo, como yo con él, tan sólo que de manera diferente.

No se debería intentar debilitar el sentido de la relación: relación es reciprocidad.

¿Tendría entonces el árbol una conciencia semejante a la nuestra? Yo no lo experimento. Pero ¿queréis volver a dividir lo indivisible porque parece que lo habéis logrado en vosotros? Lo que encuentro no es ni el alma del árbol ni tampoco una dríada, sino que le encuentro a él mismo (Buber, Martin, 2020, p.56-57).⁹

IX

Como hemos analizado en el capítulo segundo del Libro de Génesis, Dios hace crecer árboles agradables a la vista y buenos para comer, pero junto a ellos también estaban los dos árboles que simbolizaban la vida eterna y el conocimiento del bien y del mal; del que luego Adán y Eva terminarán comiendo su fruto y produciendo la caída del *Gan Edén*: “Y el árbol de la vida se hallaba en el medio del huerto y el árbol del conocimiento del lo bueno y de lo malo” (Génesis 2,9). En este pasaje del Génesis aparece la tarea que Dios les había dado dentro del huerto divino, cultivar y cuidar de la tierra: “Y Dios tomó al humano y lo ubicó en el *Gan Edén*, para que cultivase y cuidase (a la tierra)” (Génesis 2,15).

9 Es muy interesante que en *Pirkei Avot*, el “Tratado de los Padres” se conecta también la sabiduría humana con los árboles representada en la fórmula: menos naturaleza, más ignorancia sobre el mundo. Dice: “...toda persona cuya sabiduría es superior a sus acciones, ¿a qué se parece? A un árbol cuyas ramas son numerosas pero sus raíces escasas, de modo que cuando viene el viento lo arranca y lo derriba, como se dice: *Será como una zarza en el desierto, que no siente la venida de lo bueno. Está asentada en los lugares abrasados del desierto, en tierra árida y sin habitantes* (Jeremías 17,6). Pero aquel cuyas acciones sean superiores a su sabiduría, ¿a qué puede compararse? A un árbol cuyas ramas son pocas pero con muchas raíces, de modo que incluso si todos los vientos del mundo vienen y soplan sobre él, no pueden sacarlo de su lugar, como se dice: *y será como un árbol plantado junto a las aguas, que hace brotar sus raíces junto a un arroyo. No siente la llegada del calor; sus hojas siempre están frescas. No le importa en un año de sequía; no deja de dar fruto* (Jeremías 17,8)” (*Pirkei Avot* 3:17).

Ahora bien, es sumamente importante que Dios le da al hombre el mundo por heredad para que lo cuide y pueda así alimentarse. La narración bíblica remarca que ha creado vegetación que germina y produce alimento, por lo que en lo sucesivo deberán cuidar que no sea destruida para que pueda seguir produciendo alimentos, que son la fuente de la vida. Dice el versículo: “Y dijo Dios: Tengan en cuenta que les he otorgado todo tipo de vegetación que germina de semillas que se encuentra sobre la superficie de la tierra, y toda especie de árbol que contiene frutos producidos por semillas, para que les sirva de alimento. Y todos los animales terrestres y a los animales del cielo y a todo lo que reptan en el suelo que presente alimento vital (les doy) todas las plantas verdes como alimento” (Génesis 1,29-30).

Se puede ver aquí de qué manera la vida del ser humano está íntimamente conectada con la tierra, la naturaleza y los animales. No sólo como alimento, como subsistencia, sino también con la necesaria tarea de que la fuente de existencia no desaparezca. Sólo cuidando la fuente que alimenta la vida, es posible la supervivencia.

X

Existe otro elemento destacable en la relación entre el ser humano y el mundo-naturaleza: el vínculo entre las acciones del pueblo y el cuidado de la tierra. El resultado de estas acciones dará fecundidad, prosperidad y fertilidad de la tierra.

Uno de los preceptos más importantes en este sentido es el mandato para el descanso de la tierra. Esto aparece en el pasaje del libro de Levítico dedicado al Año Sabático, en donde se indica que la tierra debe tener un descanso, ya que posee la misma relevancia que otras prácticas y rituales dentro de la tradición judía. Con este precepto no sólo recuerda la necesidad de la tierra de descansar y recuperarse luego de repetidos años de uso y usufructo de ella, sino también la importancia en la conservación de la tierra y en el descanso en donde también están incluidos todos los animales que la habitan. Dice:

Dios le habló a Moisés en el monte Sinaí, diciéndole: transmíteles a los israelitas. Dile: cuando ingresen a la Tierra que les daré, la tierra deberá observar un período de descanso

sabático consagrado a Dios. (De modo que) seis años podrás sembrar tu campo y seis años podar tus viñedos y recoger su fruto. Pero al séptimo año la tierra deberá tener descanso absoluto, shabat consagrado a Dios. Tu campo no deberás sembrar, ni tu viñedo podar. Tampoco deberás segar lo que siga creciendo espontáneamente de tu cosecha ni recoger las uvas que te hayas reservado de tus viñedos. Es un año de descanso para la tierra (Levítico 25,1-5).

Lamentablemente, las prácticas económicas y políticas de nuestro tiempo han pasado al retiro preceptos tan importantes como el recién citado; o tal vez las convulsiones políticas, sociales, económicas o religiosas atravesadas en los últimos años se vinculen al incumplimiento del precepto y sus consecuencias. Regresando al año de descanso de la tierra, en la literatura rabínica se ve con claridad la relación entre las prácticas más abominables que transgreden los preceptos, el mundo-naturaleza, y al ser humano.

El primer escrito pertenece al tratado Shabat del orden segundo llamado *Mo'ed* [Fiestas] del Talmud. Así dice: "...y al no dejar la tierra inactiva [sin cultivar] durante los años sabáticos y de Jubileo, el exilio llega al mundo y el pueblo judío es exiliado de su tierra, y otras naciones se establecen en su lugar" (Shabat 33a:5). Como se puede ver, no respetar el descanso de la tierra en donde se prohíbe cultivar la tierra trae como consecuencia el exilio al mundo y, especialmente, al pueblo judío que es arrancado de su tierra. Además el año sabático de la tierra contiene una doble significación: por un lado, la necesidad de la tierra de regenerarse para poder volver a dar lo mejor de sí; y, por otro lado, el año sabático es el Shabat de la tierra, o sea, el día de descanso que es la diferenciación entre lo cotidiano y un día que se sacraliza para el descanso, la inoperosidad y el trabajo espiritual "a imagen y semejanza" de Dios, quien descansó al séptimo día luego de los seis días de la Creación.

El segundo texto que vincula la transgresión del precepto de descanso de la tierra con grandes males en el mundo se encuentra en *Pirkei Avot*, el "Tratado de los padres". Así está escrito: "Las bestias

salvajes vinieron al mundo a causa del falso juramento y por profanar el Nombre [*“hilul ha-Shem”*]. El destierro [*“galut”*] vino al mundo por causa de la idolatría [*“avodat zará”*], por cometer adulterio, por derramar sangre y por transgredir el mandamiento de la liberación de la tierra [*al hashmatat ha-Eretz”*] (*Pirkei Avot* 5:9).

Es importante que este precepto ya se encuentra presente en uno de los pilares del judaísmo que es el cuidado y cumplimiento del shabat y que forma parte de los Diez Mandamientos. Allí dice: “Seis días trabajarás y harás tu tarea, pero el séptimo día es shabat consagrado a IHVH, tu Dios; no hagas ninguna tarea, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu sirviente, ni tu sirvienta, ni tu animal, ni el prosélito que habita dentro de tus puertas; pues en seis días hizo Dios los cielos y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, y se abstuvo de crear en el séptimo día. Por eso Dios bendijo el día shabbat y lo declaró día sagrado” (Éxodo 20,9-11). Se observa aquí la importancia que tiene para el judaísmo la obligación del descanso de los animales de la misma manera que los hombres, y del vínculo del descanso con la dimensión sagrada que tienen la tierra que fuera creada por Dios.

XI

Pocos escritores retrataron la vida judía de entreguerras, el desmembramiento del proyecto humanista y la cosificación del ser humano a la materialidad del siglo XX como Joseph Roth. Sus textos sobre la vida ordinaria, la decadencia y el hábitat ciudadano de la Europa *del fin de Europa* son retratos imperecederos de la extinción de aquella vida. No es poca cosa fotografiar con la palabra el fin de un mundo que es el mundo propio, y observar en aquellas narraciones las ruinas de su propia sepultura. Pero hay un detalle que a veces se escapa de la lectura, y uno de ellos es la relación que establece Roth entre el ser humano y el mundo-naturaleza sobre el que habita; pero este habitar no es tan sólo un *estar-en-el-mundo*, sino más bien un *intervenir-el-mundo*. La mal llamada “Historia universal” no es sino la historia del ser humano en el universo material (o en la materialidad de lo humano) sobre la que trazamos una datación de los eventos subjetivos, sociales e institucionales a los que llamamos “memoria”.

Las siguientes tres citas representan de gran manera la mirada cruda de Joseph Roth sobre la Europa que se comenzaba a hundir para siempre. El 24 de febrero de 1923 Joseph Roth escribió: “Las vivencias de este siglo se burlan de las leyes humanas. Las vivencias han vencido a la muerte. A la conquista de la ciudad le sigue la conquista del trabajo. Rodeado de máquinas, el hombre no tiene más opción que convertirse también él en máquina” (Roth, Joseph, 2006, p.87). En otra de sus pequeñas crónicas berlinesas escribe el 23 de abril de 1922: “No hay un solo lilo que no sostenga la colada puesta a secar en los patios traseros. He ahí la tristeza de estos patios: qué raro es el árbol que no hace más que florecer, que no tiene otra función que esperar la lluvia y el sol, y disfrutar de ambos, y dar flores azules y blancas” (Roth, Joseph, 2006, p.92). Finalmente, el 16 de julio de 1924 dice: “Las plantas del futuro brotarán tímidamente y llenas de polvo entre las traviesas de metal. El paisaje está adquiriendo una máscara de hierro” (Roth, Joseph, 2006, p.111).

Vivimos cercados entre una temporalidad que llamamos “futuro” y que representa el testimonio de nuestra finitud, en el que cada segundo por-venir es la potencia de la imposibilidad y por ello es siempre un último instante, y el “pasado” sobre el que forzosamente debemos sumergirnos sin cesar para rescatar la vida del olvido. Si nunca nos bañamos dos veces en las aguas de un mismo río no es por sus aguas, sino porque nunca somos *nosotros* los mismos que ingresan al río: la cuestión no se está en la creencia de una circularidad imaginaria de las corrientes o de la homogeneidad del agua (al estilo: toda agua de río es la misma agua de río), sino en la temporalidad de nuestro habitar el mundo-naturaleza.

El progreso es una batalla que sólo puede enfrentar cara a cara a lo único que nos constituye humanamente: la memoria de las experiencias del pasado en la oscura noche del olvido. El progreso no puede mirar hacia delante porque el horizonte no existe temporalmente, sino como el horror del “no saber” y del “no poder saber”. Siempre estamos avanzando hacia el vacío de espaldas, y nunca haciendo que el vacío venga a nosotros de frente.

Ahora bien, este cerco temporal (entre pasado y futuro) es posible porque se despliega sobre la espacialidad del mundo-naturaleza, sobre el suelo en el que serán enterrados nuestros huesos. Sin mundo-naturaleza (espacio) no hay ser humano, y sin ser humano la experiencia del tiempo como potencia de muerte e incertidumbre no podría ser imaginada, por lo que tampoco podríamos tener certezas de su existencia.

XII

El mundo-naturaleza estaba antes del ser humano y estará después, o por lo menos eso se imaginaba. Pero algo cambió. Aquello que llamamos Modernidad trajo consigo una transformación radical de la humanidad de lo humano: la hiper-racionalización de todos los recovecos de la vida individual y plural, la autopercepción de trascendencia, el totalitarismo de lo antropocéntrico y la negación de la muerte a través de su invisibilización farmacológica, cosmética, ortopédica o cibernética.

Y para librar esta batalla sin escrúpulos contra el tiempo no se debe amarrar lo inenarrable, la temporalidad, sino lo que posibilita nuestra experiencia de lo temporal y testimonia el haber estado aquí: hay que apropiarse y colonizar la espacialidad, el mundo-naturaleza, aunque ello signifique destruirlo.

XIII

La cuestión entonces no es cuidar la casa, sino edificar una nueva casa sobre las ruinas de la que hemos dejado.

BIBLIOGRAFÍA:

“Pirkei Avot” (1975), *Antología del Talmud*, trad. David Romano, Editorial Planeta, Barcelona.

Buber, Martin (1988), *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*, trad. Abraham Huberman y Eleonora Dorfman, Milá Editor, Buenos Aires.

_____ (2020), *El principio dialógico*, trad. José Rafael

Hernández Arias, Hermida Editores, Madrid.

Cohen, Hermann (2004a), *El prójimo*, trad. Andrés Ancona, Anthropos Editorial, Barcelona.

_____ (2004b), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. Andrés Ancona, Anthropos Editorial, Barcelona.

_____ (2010), *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, trad. Andrés Ancona, Anthropos Editorial, Barcelona.

Dujovne, León (1980), *El judaísmo como cultura. De la filosofía milenaria a la resurrección nacional*, Ediciones Nueva Presencia, Buenos Aires.

Hartman, David (2006), *El pacto viviente*, trad. Pablo Dreizik y Carolina Kohan, Lilmod, Buenos Aires.

Heschel, Abraham Joshua (1984), *Dios en busca del hombre. Una filosofía de la religión*, trad. Teresa Snajer, Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires.

Maimónides (2005), *Guía de perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Editorial Trotta, Madrid.

Rosenzweig, Franz (2006), *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Roth, Joseph (2006), *Crónicas berlinesas*, trad. Juan de Sola Llovet, Editorial Minúscula, Barcelona.

Steinsaltz, Adin (1985), *Introducción al Talmud*, trad. María Teresa La Valle, Asociación Ediciones La Aurora, Buenos Aires.

Torat Emet (2007), Edición bilingüe, trad. Rabino R. Sigal, Editorial Keter Torá, Buenos Aires.

¿QUÉ HAY QUE SACAR A LA LUZ?

Janna L. Hunter-Bowman

La pregunta que se nos plantea es esta: ¿cuál es la relación que existe entre esta crisis ecológica –que es social y ambiental, la cual hoy, profundizada por esta inesperada pandemia, resulta en una crisis severa de características económicas y existenciales–, y lo divino? Me han invitado a responder como protestante, y de pronto cabe anotar que más específicamente respondo desde una perspectiva anabaptista. El anabaptismo es un movimiento cristiano que remonta sus orígenes a la Reforma Radical en Europa en el siglo XVI. Pero yo me encuentro en South Bend, Indiana tierra de los indios, los Potawatmi: He aprendido de ellos que decir “buenos días” en Potatawatami es preguntar literalmente “¿qué hay que sacar a la luz?”

Esa pregunta es, creo, la respuesta apropiada a la pregunta de la relación entre las crisis nombradas y Dios. Al menos podemos esperar que esto sea un apocalipsis, en el sentido clásico. Derivado del griego *apokalypsis*, la palabra significa *revelación*. Esta breve reflexión se divide en dos partes, la primera sobre la *revelación* y la segunda sobre la *oportunidad*.

PRIMERA PARTE, *REVELACIÓN*

El término griego nos permite hacer la pregunta correcta: ¿qué nos está revelando Dios en el contexto de la pandemia?

Si permitimos que esta crisis exponga *las fisuras de nuestro mundo en quiebra, esta pandemia habrá servido como un apocalíptico adecuado*. Si le permitimos que abra nuevas perspectivas y posibilidades, cumplirá una función apocalíptica. Si en cambio, a pesar de su devastador número de víctimas, volvemos a un mundo insostenible, no permitiremos que nos revele nada significativo. Por eso podemos esperar que este tiempo de decir la verdad sea apocalíptico. ¿Que se está revelando de las crisis? La fragilidad vs la vulnerabilidad

En la novela de Camus, *La Peste*, la epidemia se llama “el gran equalizador”. Para él, la pandemia enseña que cuando se trata de morir, no hay progreso en la historia, no hay escapatoria de nuestra fragilidad. Esto es lo que Camus quiso decir cuando habló sobre el “absurdo” de la vida. Reconocer este absurdo no debería llevarnos a la desesperación, sino a una redención tragicómica, un ablandamiento del corazón, un alejamiento del juicio y moralización hacia la alegría y la gratitud.

Pues sí, los seres humanos se crean *frágiles* en la medida en que son *finitos*.¹ Esta es una afirmación de la antropología teológica. Pero Camus no vio la distinción entre finitud y *vulnerabilidad, que se produce*. Por lo tanto, no puede evaluar correctamente la situación. Todos los humanos son finitos y, por lo tanto, frágiles. Pero la muerte y el sufrimiento no se distribuyen equitativamente porque algunos son más vulnerables que otros. Perspectivas latinoamericanas reconocen que las estructuras opresivas se refuerzan mutuamente, y cada una tiende a hacer que las otras parezcan naturales y, por lo tanto, no sean una elección (*a choice*) ni estén sujetas a cambios. “Interseccionalidad” se refiere tanto a la forma en que un conjunto complejo de fuerzas opresivas tiende a converger en la experiencia de individuos

1 Gerald P. McKenny hizo por primera vez la distinción entre finitud y vulnerabilidad en una conversación. Como tantas otras cosas que he aprendido de mi maestro, me quedo con esta distinción.

particulares y grupos sociales particulares, como a la forma más rica en que estas experiencias pueden ser estudiadas cuando esto se entiende. Estas literaturas intensamente variadas pero que se iluminan mutuamente nos ayudan a comprender lo que está sucediendo.

Camus tiene razón de manera limitada: los seres humanos somos frágiles en la medida en que somos finitos (y no Dios). Camus, sin embargo, no vio la distinción entre finitud y vulnerabilidad, por lo que no evaluó adecuadamente la situación. Todos los seres humanos son finitos y, por tanto, frágiles, pero la muerte y el sufrimiento no se distribuyen de forma equitativa porque las condiciones creadas por los seres humanos hacen que algunas vidas sean más vulnerables que otras. Ilumina la necesidad de un *apocalypse* que exponga las fisuras.

El apocalipsis de Covid-19 expone las fisuras en nuestro mundo que impulsan esta distribución desigual de la vulnerabilidad. El asesinato de George Floyd en Minneapolis a principios de este año por un oficial blanco que presionó desapasionadamente su rodilla contra el cuello de Floyd ejemplificó una cara del sistema supremacista blanco en los Estados Unidos, provocando protestas globales contra la injusticia racial. La pandemia de Covid-19 ha expuesto otra cara de este sistema de supremacía blanca, mostrando el precio que la supremacía blanca impone sobre los resultados de salud de las comunidades negras y latinas. Las tasas de muerte en los EEUU por la pandemia entre personas negras y latinas, según el Instituto Brookings, son más altas que las de las personas blancas en todas las edades. Las personas negras están muriendo por Covid-19 aproximadamente al mismo ritmo que las personas blancas con más de una década de edad.

UN SISTEMA QUE IMPULSE DESIGUALDAD Y EL PROBLEMA DE LA ACUMULACIÓN

El apocalipsis de Covid-19 también expone un sistema económico global que impulsa y profundiza la desigualdad. Si bien el capitalismo global orientado al crecimiento ha llevado a millones de personas, especialmente en Asia, a la clase media, esto solo ha sido posible a través de una forma de crecimiento que aumenta la desigualdad económica

y destruye el único planeta disponible para la humanidad. El hecho de que el mercado de valores en los Estados Unidos se disparó en 2020, incluso cuando millones perdieron el trabajo, con escasas redes de seguridad social para protegerlos, revela un sistema económico enfocado en maximizar las ganancias para los ricos, sin preocuparse por el creciente número de personas en precarias dificultades económicas.

La pandemia revela que las propuestas anti-capitalistas están empobrecidas porque tienden a entender que el capitalismo consiste en “mercado” y por ende se habla de dominar o limitar el mercado. Nos anima a cuestionar otros momentos esenciales del capitalismo, que son el trabajo asalariado y la propiedad privada de los medios de producción que nos ayudan a entender el problema de la acumulación.

Las críticas de Marx al capitalismo son bien conocidas en estos puntos. Nos enseña que a través del trabajo asalariado, la clase proletaria se ve obligada a “crear riqueza para otros y miseria para sí misma” (Marx, Karl *et al.*, 1967, p.368). Los burgueses son “indiferentes... a los sufrimientos de los proletarios que les ayudan a adquirir riqueza” (Marx, 1992, p.118). Esto se debe a que “el capitalista se enriquece... al mismo ritmo que exprime la fuerza de trabajo de los demás” (Marx, Karl, 1965, p.651).

Según Marx, el sistema de propiedad privada obliga a separar el trabajo de una persona de las condiciones de su realización (medios de producción). Tanto el esclavo como el proletario evalúan esta separación como “impropia”. Su conciencia de sí mismos como personas expone los artificios de la esclavitud y el capitalismo. Es decir, tanto las instituciones de esclavitud como el trabajo asalariado son artificiales; son meras instituciones inventadas que explotan y crean desigualdad. Lenguaje hay para criticar la injusticia de las situaciones de la vida determinada por las instituciones de la esclavitud y el trabajo asalariado que crean riqueza para los demás (Husami, Ziyad 1798, p.39).

Creo que es útil pensar con esos términos no como fines en sí mismos sino, más bien, porque podrían ayudarnos a escuchar lo que los movimientos sociales, historiadores y economistas

están diciendo hoy sobre la disparidad económica debido a la acumulación de riqueza. En Colombia y Estados Unidos, la consecuencia de la esclavitud y la explotación, reforzadas por la violencia patrocinada por el Estado, es la concentración de la riqueza en manos de unos pocos. Muchas personas fueron despojadas de la riqueza que producían mientras que otras acumularon riquezas. Este último grupo transfirió a sus sucesores porciones cada vez mayores de riqueza. Hablando de la brecha de riqueza entre los estadounidenses negros y los estadounidenses blancos, la politóloga Vanessa Williamson de *Brookings Institute* escribe que es profundamente inquietante para los poseedores de propiedades en las Américas considerar sus orígenes.² Sé por el estudio de los títulos de propiedad de la tierra transmitidos a través de generaciones de familias y la Iglesia Católica en Colombia que lo mismo ocurre allí. Estamos, en palabras de William Blackstone, tan contentos con nuestra propiedad que “parece que tenemos miedo de mirar hacia atrás, a los medios por los que fue adquirida, como si temiéramos algún defecto en nuestro título” (Williamson, Vanessa, 2020).³

Estas voces nos animan a considerar el problema de la acumulación. Es decir, la clave problemática y analítica pasa a ser la acumulación, siempre teniendo en cuenta las prácticas e instituciones que la habilitan, como el trabajo asalariado, la propiedad privada o el mercado. Así como cada una de ellas nos ayuda a entender la acumulación, la acumulación de hoy (que el propio Marx no imaginó) se convierte en una lente analítica para repensar cada uno, ya que los analistas y las experiencias concretas sugieren que se podría erosionar y transformar sistemas de explotación y la propiedad privada de manera significativa en formas que aborden el problema de la acumulación de riqueza en manos de unos pocos.

2 <https://www.brookings.edu/experts/vanessa-williamson/>

3 Véase Vanessa Williamson (2020), en “Closing the racial wealth gap requires heavy, progressive taxation of wealth”, Brookings, December 9, 2020. <https://www.brookings.edu/research/closing-the-racial-wealth-gap-requires-heavy-progressive-taxation-of-wealth/>

TRANSFORMACIÓN DE LOS SISTEMAS

En la pandemia de 2020, fuimos testigos al durrumbamiento de sistemas que parecían cosas fijas y duraderas. Unos decían que la disminución de participación en ellas significaba que están monetariamente paradas. Este comentario refleja la necesidad de desarticular los sistemas, bien. Pero no capta la relación entre crisis y el divino que el desmoronamiento nos está revelando.

Desde una óptica *apocalyptic*, podemos ver que muestra que los sistemas sociales no son meras cosas sustantivas. Ellos no son fijos sino maleables. Son, en parte, sistemas creados por acciones, que se estructuran parcialmente desde las acciones humanas. Son sistemas que hacen vulnerables a personas finitas creadas en la imagen de Dios. Las acciones en si no son la presencia de las cosas sino el *llegar a la presencia* de cosas. Producen y refuerzan estructuras que parecen naturales, fijas, pero no lo son.

El legado colonial/moderno y la noción de diferencia colonial son de vital importancia. A saber, la forma en que los estudiosos de la descolonialidad utilizan los términos “frontera” para nombrar la construcción y la marginación de los demás y las estructuras de poder que se organizaron y siguen organizándose sobre y en torno a las diferencias coloniales me ayuda a pensar en esto. Me refiero a fronteras que crean distinciones entre el yo y el otro que incluyen la dialéctica del privilegio y la opresión. Las fronteras crean lo que a veces llaman el envés o los bordes en los que la gente vive o bajo los que vive. Sin embargo, el análisis de las fronteras por sí solo puede servir para rectificar (y reinstalar inadvertidamente) diferencias que son demasiado básicas. El pensamiento fronterizo por sí solo funciona en ocasiones para ocultar las lógicas operativas y las constelaciones dinámicas de poder. Para remediar este inconveniente y articular una herramienta analítica capaz de poner de relieve realidades complejas, me parece útil seguir a los estudiosos interseccionales que interrogan los dominios ideológicos, políticos y económicos del poder. Gutiérrez presume que el pecado estructural (“las raíces de los males que nos afligen”, según Juan Pablo II) influye no sólo en la sociedad sino en el alma, lo que presagia una de las ideas influyentes de la interseccionalidad: que el

poder opresivo se insinúa tanto en el nivel personal (micro) como en el social (macro). Las acciones cotidianas de los individuos, por tanto, generan y desafían las relaciones sociales desiguales en las que viven, lugares enmarcados por jerarquías (estructuras de opresión) que persisten a través del tiempo y de los lugares. Pensar en estas dinámicas –de las fronteras y los campos de poder– me ayuda a conceptualizar la creación gradual de estructuras, la llegada a la presencia de las cosas.

Quizás sería útil pensar en conjuntos de fronteras que crean distinciones entre el yo y el otro que incluyen dialécticas de privilegio y opresión, por un lado, y campos de poder que los individuos y las comunidades generan, sostienen y desafían a través de sus acciones cotidianas, por otro lado. Por tanto, los campos de poder no son planos, sino que están llenos de vida y de desacuerdos, discusiones y rivalidades internas. Podríamos llamar a cada conjunto un “conjunto”. Un conjunto es una colección de cosas envueltas. Por ejemplo, al interrogar los obstáculos estructurales a los que se enfrentan los movimientos sociales y las comunidades en el noroeste de Colombia, salen a la luz conjuntos inconmensurables. El colonialismo, el trabajo y la raza es un *bundle*; Las instauraciones de la modernidad europea y las narrativas del progreso; La construcción del Estado es un tercero.

Se trata de una forma de analizar los sistemas sociales que parecen ser sustanciales, inmóviles y fijos, pero que en realidad son cosas construidas a través de acciones y acontecimientos y, por tanto, sujetas a cambios.

SEGUNDA PARTE, LA OPORTUNIDAD

Hay muestras que *de pronto* estos tiempos si sean apocalípticos para algunos. Grupos diversos están cambiando de opinión y hablando claramente sobre los cambios que se necesitan desde sus perspectivas. Considera un artículo de la revista económica neoliberal y de negocios los *Financial Times*, “Virus pone al descubierto la fragilidad del contrato social: se requiere reformas radicales para forjar una sociedad que funcione para todos” (*Financial Times*, 3 de abril, 2020)

Si hay un lado positivo en la pandemia de Covid-19, es que ha inyectado un sentido de unión en las sociedades polarizadas. Pero el virus, y los bloqueos económicos necesarios para combatirlo, también arrojan una luz deslumbrante sobre las desigualdades existentes, e incluso crean otras nuevas. Más allá de derrotar la enfermedad, la gran prueba que todos los países enfrentarán pronto es si los sentimientos actuales de propósito común darán forma a la sociedad después de la crisis [...] Las reformas radicales, que invierten la dirección política prevaleciente de las últimas cuatro décadas, deberán ponerse sobre la mesa. Los gobiernos tendrán que aceptar un papel más activo en la economía. Deben ver los servicios públicos como inversiones en lugar de pasivos, y buscar formas de hacer que los mercados laborales sean menos inseguros. La redistribución volverá a estar en la agenda; Los privilegios de los ancianos y ricos en cuestión. Las políticas hasta hace poco consideradas excéntricas, como los impuestos básicos sobre la renta y la riqueza, tendrán que estar en la mezcla (*Financial Times*, 3 de abril, 2020).

El consejo editorial del *Financial Times* se pregunta si los sentimientos de propósito común que identifican en abril de 2020 podrían ayudar a remodelar una sociedad. Reconocen la oportunidad. También reconocen que, como consecuencia de la desigualdad, no estamos realmente todos juntos en esto. Así que piden “reformas radicales”, redistribución e impuestos sobre la renta y la riqueza. Al describir lo que se necesita, establecen una analogía con las medidas que rompieron el tabú hace siete décadas, los esfuerzos de Franklin D Roosevelt y Winston Churchill para publicar la Carta del Atlántico, que marcó el rumbo de las Naciones Unidas, en 1941. Ellos concluyen que “los verdaderos líderes se movilizarán ahora para ganar la paz”. Hacen referencia a que los líderes que ganaron la guerra no esperaron a la victoria para planificar lo que vendría después. Franklin D. Roosevelt y Winston Churchill publicaron en 1941 la Carta del Atlántico, que fijaba el rumbo de las Naciones Unidas. El Reino Unido publicó el Informe

Beveridge, su compromiso con un estado de bienestar universal, en 1942. En 1944, la conferencia de Bretton Woods forjó la arquitectura financiera de la posguerra. Ese mismo tipo de previsión es necesario hoy en día. Más allá de la guerra de la salud pública, los verdaderos líderes se movilizarán ahora para ganar la paz.

MOVIMIENTOS COMO LÍDERES

Los actores que se movilizan con previsión hoy no son individuos sino movimientos sociales. En los EEUU, *the Sunrise Movement*, dirigido por jóvenes, convirtió el cambio climático en un tema central de las elecciones de 2020. El movimiento *Black Lives Matter* (Las vidas de los negros importan) está obligando a actuar a nivel nacional contra el racismo sistémico a todos los niveles. *The Poor People Campaign* (La Campaña de los Pobres) es un movimiento de movimientos que une a las comunidades pobres y afectadas. Es un grito de lo que Gustavo Gutiérrez denominó el reverso de la historia. *La Campaña de los Pobres* está trabajando para cambiar la narrativa moral, influir en las políticas y las elecciones en todos los niveles de gobierno, y construir un poder duradero para los pobres y las personas afectadas. Según la estudiosa de la no violencia y los movimientos sociales, Maria Stephan, estamos viendo que los movimientos cívicos de amplia base proporcionan la energía, el dinamismo y la capacidad de cambio de poder necesarios para abordar las crisis sociales, políticas y económicas interconectadas del mundo, como el cambio climático, la asombrosa desigualdad, el racismo estructural y el resurgimiento del autoritarismo vinculado al nacionalismo blanco (Stephan, Maria, 2021).

OTRO MUNDO ES REAL

El apocalipsis de Covid-19 no sólo debe impulsar la denuncia de los sistemas de supremacía blanca, neocolonial, y capitalista, sino que debe estimular la ilustración práctica de que otros sistemas y formas sociales son posibles. Más aun, tenemos que ser capaces de señalar experiencias vividas que abran nuevas formas de imaginación política y tracen nuevas vías prácticas de acción. Esas formas alternativas y encarnadas de imaginación política existen. Los que hemos tenido el

profundo privilegio de acompañar a las comunidades oprimidas y los estudiosos que siguen el dinamismo de los movimientos sociales hoy en día hemos visto cómo estos imaginarios políticos alternativos toman forma concreta, surgiendo de los lugares más insospechados. O tal vez sean los más probables cuando recordamos que fue en Gólgota, lugar de la calavera, donde Dios no sólo está abandonado y muerto, sino también presente y revelado. Pablo predica que la resurrección de Dios en Jesús es inseparable de la resurrección del pueblo de Dios (I Cor 15,12.13.15. 16). En el Gólgota se anula la muerte y se despliega la salvación. Experiencias vividas que abran nuevas formas de imaginación política son afirmaciones de Pascua de que otro mundo no sólo es posible, sino *real*, que surge de los sistemas de opresión y muerte en quiebra que requieren la materia prima de la vida humana y producen cuerpos despojados, golpeados, dejados medio muertos (Lucas 10,25-37), y las propias crucifixiones.

Por ejemplo, los movimientos pluralistas de base comunitaria del noroeste de Colombia están planteando demandas y ofreciendo alternativas que desbaratan conceptual y materialmente estas ideas asociadas a las economías del mercado dominantes y al paradigma dominante del desarrollo. Avanzan en enfoques alternativos de las relaciones sociopolíticas, económicas y ecológicas en el territorio para transformar las estructuras coloniales y neoliberales que amenazan la supervivencia de las poblaciones rurales. Las alternativas acerca de la tenencia de la tierra, la silvicultura y la industria extractiva minera surgen de la experiencia y los conocimientos de los participantes en respuesta a problemas y necesidades específicas. Abordan la crisis social, política, económica y medioambiental interconectada que sufren tejiendo alternativas a los motores de la crisis profundamente arraigados. Desplazan de forma transformadora las fronteras y campos de poder que componen los *bundle* descritos en la reflexión acerca de la revelación.

En el proceso, abren nuevas perspectivas para re imaginar nuevas sistemas y ver el camino para llegar hasta allí. Los miembros no están planteando un rechazo ideológico a la lógica económica hegemónica ni el mercado en sí; de hecho, dicen que no rechazan el

comercio internacional. Dichas experiencias sugieren que se puede erosionar y transformar elementos del sistema económico de manera significativa y todavía tener algunos mecanismos de mercado. Por supuesto, no se parecería en nada al modelo dominante o por defecto. Además, la participación activa y concreta en la formación de políticas en las zonas rurales reescribe las líneas de inclusión y exclusión, atención y abandono, que constituyen parcialmente el Estado. Dan una visión parcial del futuro que imaginamos, pero una visión que está encarnada. Por eso insisto que los movimientos son los quiénes estratégicos que se movilizan para construir la paz ahora. Es vital elevar y celebrar *las iniciativas transformadoras que son transiciones incipientes* de un mundo de muerte y destrucción a un mundo moldeado por la esperanza pascual. Tenemos la oportunidad de participar en el nuevo mundo que está en camino.

Otro mundo es real. Es un aporte clave que la teología desollada desde una perspectiva *apocalyptic / eschatological* debe hacer, tanto en la teoría como en lo vivencial, a los movimientos sociales el Foro Mundial que afirman ciertamente que “otro mundo es posible,” por un lado, y a los que niegan la posibilidad de cambios radicales en los procedimientos e instituciones que sustentan la civilización orientada por el capitalismo y las políticas estatales de la modernidad occidental.

VISIÓN DE UN FUTURO COMPARTIDO

Finalmente, las crisis agravadas por la pandemia nos están invitando a *desear* de manera diferente, de manera colectiva. El punto de inflexión en la novela del Peste fue cuando la gente del pueblo se dio cuenta de que todos estaban en el mismo barco que se hundía. Allí vemos el comienzo de una visión incipiente de lo que se requiere—habiéndose tomado en cuenta los sistemas que producen vulnerabilidades. Nuestras sensibilidades a la justicia hermenéutica nos ayudan a reconocer que no a una *visión compartida* sino a una visión de *un futuro compartido*.

Una visión de futuro compartida se basa en el pluralismo providencial. La pluralidad está en sintonía con la etiología de Gn 11; en contraste con la lectura que los chauvinistas e imperialistas

cristianos han enfatizado, aquí la escritura no impugna sino que celebra la diversidad y la pluralidad como un don de la creación (Yoder, John, 1997, p.51-78). En esta breve narración, la humanidad se congrega en la llanura de Sinar, hablando una lengua común. Allí inician un proyecto conjunto: construir una ciudad con una torre que llegue hasta el cielo, con el objetivo de “hacernos un nombre, para que no seamos dispersados por toda la tierra” (v. 4). Es útil tener en cuenta que la descripción que hace el narrador de este proyecto y su motivación se hace eco de pasajes anteriores del Génesis. Su deseo de evitar la dispersión se refiere y contradice a la vez la recomendación de Dios de llenar la tierra (1,26 y 9,1). Además, su deseo de “hacerse un nombre” recuerda a los “hombres del nombre”, personas nombradas en Génesis 6,4 cuyas ciudades o imperios tenían torres que llegaban hasta el cielo. Nombrar es una prerrogativa de Dios, no de las criaturas humanas.

Tal vez sean éstas las razones por las que la torre atrajo la atención de Dios, que “bajó a ver” lo que hacían los humanos. La imagen del descenso importa. En contraste con el creador que deambulaba por el jardín al principio de la historia de la creación, ahora el creador está alejado de la tierra y debe inmiscuirse para desempeñar un papel activo. En cualquier caso, para frustrar los planes y el poder de los humanos, Dios “balbuceó su lengua” para que no pudieran entenderse (Ollenburger; Ben, 2021, p.156). Esta intervención sirvió al propósito de “dispersarlos sobre la faz de toda la tierra”. Las palabras se convierten en mundos a través de este acto de misericordia que tiene ramificaciones críticas: restablece la posibilidad del bienestar común (Shalom, Génesis 43,27) a través de comunidades diversas (Van Wolde, Ellen, 1994, p.84-109). Los eruditos bíblicos consideran que el texto sobre el balbuceo de Dios es a la vez una polémica contra la “torre de babel” imperial soberana y una reinterpretación de la misma. El balbuceo frente a babel muestra la actuación divina contra una distorsión imperial, pues Dios no pretendía que el significado y la identidad se redujeran a un único lenguaje o a una “denominación” unívoca de la realidad (Kroeker, Peter Travis, 2017, p.75 y Ollengurber, Ben, 2021, p.155).⁴

4 Kroeker, *Messianic Political Theology and Diaspora Ethics*, 75. Aquí el

Esta historia bíblica me ayuda a subrayar varias implicaciones para el compromiso liberador y transformador que promulgan las coaliciones basadas en la comunidad. La diversidad como salvaguarda providencial contra el “orgullo colectivo” critica radicalmente los mercados capitalistas que trituran a los pueblos y a la tierra en espectáculos exóticos de “multiculturalismo de boutique” para el consumo. Las formaciones estructurales monolingües y unitarias de la eficiencia que desplazan recursos y culturas particulares para promulgar una visión de preeminencia mundial se presentan como una burla del drama de la creación de la diversidad radical. La distorsión que supone la Torre de Babel se presta a la crítica del Sacro Imperio Romano de la Cristiandad medieval, así como a los modelos de la Cristiandad actual, incluidas las numerosas instancias del nacionalismo cristiano. Además, la vida en medio de la diversidad providencial significa que aprendemos a hablar múltiples lenguas para comunicarnos sobre el bien común, en lugar de imponer a todos un sistema lingüístico cultural particular o una visión unitaria del bien. El pluralismo profundo no es una amenaza ni una cuestión de “tolerancia”, sino una necesidad providencial para una praxis liberadora dirigida a las estructuras y los discursos que hay que transformar. En este marco, los peregrinos cristianos en su camino hacia el nuevo orden mundial no tienen el control numérico, cultural/religioso, institucional o epistemológico. En este contexto de amor y lucha, son minorías morales que contribuyen junto a otros morales en una causa común sin ser consumidos ni consumir a los demás.

Como esta historia nos ayuda a ver, una visión de un futuro compartido permite que múltiples visiones morales tengan un lugar en los bienes comunes. Se trata de una visión no triunfal de un futuro compartido, en la que ninguna visión del futuro tri-

deseo de invocar el “nombramiento/nombre” es para “haciéndole un nombre” a uno mismo. Ollenburger escribe: “El deseo de “hacer un nombre” se hace eco de los “hombres del nombre”, los hombres de renombre, los *nephilim* y los guerreros (Gn 6,4)”. Estas fueron, según Num 13,33, descendientes de Anaq, cuyas ciudades tenían fortificaciones que llegaban al cielo.⁴³ Además, la Biblia reserva a Dios la creación de un nombre para uno mismo (por ejemplo, Jer 32,20; Dan 9,15; Neh 9,10).” Ollenburger, *Creation and Peace: Creator and Creation in Genesis 1-11*, 155.

unfa sobre otra. El fracaso en el desarrollo de una visión de futuro compartido puede deteriorarse rápidamente en la eliminación, la falta de respeto y, más sutil y comúnmente, en el desprecio por las maquinaciones cotidianas que colocan a muchos en situaciones de precariedad y a otros de nosotros en una relativa comodidad material. Este enfoque contribuye a las relaciones correctas a nivel hermenéutico. Un compromiso evangélico con las relaciones correctas se ve obstaculizado por una salvación o paz “universal”, que implica que otros ven el mismo mundo desde una perspectiva diferente o llegan al mismo lugar por un camino distinto. Esto se interpone en el camino de la atención a los que sufren, de la justicia y de la búsqueda de relaciones justas.⁵

El propósito compartido de las coaliciones pluralistas plantea una conexión con una visión de futuro compartida, que no debe confundirse con un *telos* compartido o una visión de futuro compartida. En las coaliciones pluralistas, los distintos grupos dan nombres diferentes al *telos* de la dinámica histórica: *Vivir Sabroso*, *Buen Vivir*, *Paz y Pan*, *shalom* y *justa paz* son ejemplos de Colombia. El agente colectivo siente la presencia de la ausencia de este cuasi-*telos*, como un ardor apasionado y un llamado vocacional. La escatología de los procesos históricos pone el acento en un futuro compartido en el que estos *telos* coexisten en lo común, sin confundir estas metas históricas con el fin. En la perspectiva cristiana, sólo en el extremo tenemos la esperanza de la plena consumación de los propósitos de Dios, el inefable más allá de cualquiera de los *telos* históricos. El *telos* fija el horizonte siempre cambiante de la historia que a veces parece estar a punto de alcanzarse.

Si los agentes particulares existen en una relación de interacción con un propósito compartido, entonces la diferencia entre los

5 No es de extrañar que los estudiosos críticos del ‘sistema mundial moderno/colonial’ y los teólogos de la paz postliberales converjan en este punto, ya que tanto en la defensa de la particularidad descentrar al Estado como sujeto de la historia. Ver Janet Conway and Jakeet Singh (2011, p. 701). Y John Howard Yoder (1994, p. 257).

agentes junto con la noción de pluralismo providencial establecida anteriormente sugieren una relación de interacción con la *pluriversalidad* o la *diversidad*. Chantal Mouffe define la pluriversalidad como el reconocimiento de la multiplicidad, incluidas las gramáticas políticas y éticas y las “modernidades alternativas” que surgen de diferentes formas de vida (Mouffe, 2008). La diversidad (diversidad como proyecto universal), es una forma de imaginar emergente de las experiencias latinoamericanas de poder y diferencia colonial que es crítica con los fundamentalismos y la acumulación capitalista (Mignolo, Walter, 2000).

Leído de esta manera, el tipo de alteridad implícita en estos términos (sobre todo de pluralidad providencial y *diversidad*) se convierte tanto en una gramática de articulación política de diferentes comunidades morales entre sí (horizontal) como en una forma de conectar diferentes comunidades que lidian con un problema compartido a una visión de un futuro compartido (vertical), que no consiste en que una comunidad particular consuma la visión del todo (o la visión del bien común).⁶

Esta visión de un futuro compartido es, por lo tanto, el tipo de pensamiento que promueve el pensamiento descolonial porque promueve una pluriversalidad que puede “afirmar y valorizar” las diferencias que permanecerán después de que se transformen los sistemas de dominación (por lo que es distinto de la “auténtica universalidad” de Gutiérrez o la salvación como comunión) (Gutiérrez, Gustavo, 1984)⁷ sin caer en un relativismo tibio. La visión de un futuro compartido, por tanto, aunque vacía de un contenido particular, no está vacía de una importancia particular y normativa que tenga una relación real con la práctica.⁸

6 , Esta perspectiva es claramente puesta en escena en conversación con Laclau “Subject of Politics, Politics of the Subject,” p.53. Al tiempo que se abordan los puntos de divergencia y quejas de los sujetos comunitarios que no participan en un proyecto hegemónico.

7 Gutiérrez, Gustavo (1984, p.xxxvi).

8 Es lo que Laclau llama el más allá, un significante vacío, en el sentido de que habla a un grupo articulado contingentemente que implica exclusiones, ya que aquellos que no comparten esta visión de un futuro compartido en realidad no

CONCLUSIÓN

Es una escena sencilla—de ver las revelaciones y las oportunidades. Otros se atreven a nombrar el significado de la pandemia que agrava crisis. Pero es demasiado temprano para eso, lo que podemos decir desde ahora es lo que revela y las oportunidades que nos abra.

BIBLIOGRAFÍA

The Financial Times, “Virus lays bare the frailty of the social contract”, 3 de abril, 2020 <https://www.ft.com/content/7eff769a-74dd-11ea-95fefcd274e920ca>

Gutierrez, Gustavo (1984), A theology of liberation, *Monthly Review*, 36, 93-107.

Husami, Ziyad, I. (1978), *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 8, No. 1, 27-64.

Kroeker, Peter Travis (2017), *Messianic political theology and diaspora ethics: essays in exile* (Vol. 23). Wipf and Stock Publishers

Marx, Karl (1992), *The poverty of philosophy* (New Ed.), International, New York.

_____(1992), *Das Capital*, vol. 1 (Moscow: Progress, nd). *Part IV*.

_____(1967), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. and trans. *Loyd D. Easton and Kurt H. Guddat*, Hackett, Indianapolis.

Mignolo, Walter (2000), “The Many Faces of Cosmo-Polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism,” *Public Culture* 12, no. 3, 743-744.

Mouffe, Chantal (2008), “Which world order: cosmopolitan or multipolar?” *Ethical Perspectives*, 15(4), 453-467.

Ollenburger, Ben C. (2021), “Creation and Peace: Creator and Creature in Genesis 1–11”, In *The Old Testament in the Life of God's People*, Penn State University Press, 143-158.

Stephan, Maria (2021), “How Domestic Movements Could Reshape Foreign Policy,” *Just Security*, <https://www.justsecurity>.

están incluidos. Sin embargo, es más abierto de lo que Laclua imaginó, ya que otros son invitados a unirse y no es fijo (el grupo puede cambiar su punto de enfoque estratégico y de hecho tiene más de uno).

[org/74877/how-domestic-civic-movements-could-reshape-us-foreign-policy/](https://www.brookings.edu/research/closing-the-racial-wealth-gap-requires-heavy-progressive-taxation-of-wealth/)

Van Wolde Ellen J. (1994), *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*, Brill, Leiden.

Williamson Vanessa, in “Closing the racial wealth gap requires heavy, progressive taxation of wealth”, Brookings, December 9, 2020. <https://www.brookings.edu/research/closing-the-racial-wealth-gap-requires-heavy-progressive-taxation-of-wealth/>

Yoder John Howard, (1997), “See How They Go With Their Face Towards the Sun,” in *For the Nations: Essays Public & Evangelical*, William Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 51–78.

EL CUIDADO DE TODAS LAS FORMAS DE VIDA

Edgar Antonio López

En el marco de la ecología integral propuesta por la Encíclica *Laudato Si'*, en esta contribución se hace una crítica al antropocentrismo, que no solo está detrás de la destrucción de la naturaleza sino también de una teología que insiste en afirmar la superioridad de la forma humana de vida sobre la vida de las otras especies. Luego de advertir las catastróficas dimensiones de la devastación producida por una modernización desbocada en su instrumentalización de la naturaleza, se recupera el valor de las visiones ancestrales que reconocen la interdependencia de las diversas formas de vida en el planeta y se subraya la continuidad biológica del orden evolutivo, así como la inconmensurabilidad que hay entre el valor de las diversas especies. Si en algo se debe diferenciar la forma humana de vida de las demás, no debe ser en el orden de alguna superioridad sino en el cuidado de la vida misma y de su diversidad presente en el planeta.

LA VIDA DIVERSA EN RIESGO

La destrucción del medio ambiente es una amenaza para las diversas formas de la vida humana y también para las otras formas de vida presentes en el planeta, pues trae consigo la desaparición del hábitat de muchos pueblos ancestrales y de numerosas especies. Este grave riesgo, al que ha sido expuesta la vida por la vorágine de la modernización, guarda una estrecha relación con la visión antropocéntrica que concibe el medio ambiente como una realidad externa al ser humano y termina por asignar un lugar de superioridad a la humanidad en relación con el lugar reconocido a las demás especies.

Un claro ejemplo del peligroso nivel que ha alcanzado la destrucción del medio ambiente se encuentra actualmente en la Amazonía. Tal como lo han advertido los obispos católicos de la región panamazónica, en el documento final del sínodo de 2019, este ámbito vital de diferentes culturas y especies es esencial para la distribución de las lluvias en Sudamérica, así como para la circulación de corrientes de aire en todo el planeta. No obstante, esta región es “la segunda área más vulnerable del mundo con relación al cambio climático por la acción directa del hombre” (Sínodo de los obispos, 2019, n. 6).

La apropiación, la privatización y el envenenamiento del agua, la tala masiva para la explotación legal e ilegal de madera, las quemadas para la extensión de la ganadería, la caza cruel y voraz, la descontrolada pesca predatoria, la construcción de hidroeléctricas, la implantación de monocultivos legales y de cultivos ilegales para el narcotráfico, la explotación legal e ilegal de los minerales, la construcción de vías de acceso fluvial y terrestre, entre otras actividades económicas, promueven la contaminación y la deforestación de este bioma tan importante para el mundo.

La velocidad con que avanzan la deforestación y la contaminación en el planeta muestra la irracionalidad de una forma humana de vida que, animada por el paradigma instrumental civilizatorio, se relaciona con la naturaleza como si no fuese parte de ella.

Tal irracionalidad, en que la instrumentalización del medio ambiente se ha convertido en la principal amenaza contra la vida misma en todas sus formas, también se manifiesta en una escala plan-

etaria a través del calentamiento global que altera los ciclos de lluvia y genera inundaciones, produce sequías y desertifica el suelo, derrite los polos y eleva el nivel de los mares. El uso de combustibles fósiles y la liberación de dióxido de carbono elevan la temperatura del planeta, destruyen las barreras de coral, aumentan la acidez de los océanos, y, sumados a la deforestación y la contaminación de las aguas, desencadenan la extinción de muchas especies animales y vegetales.

Como advierten Neus Colomé y Víctor Valenzuela, académicos de la Universidad Austral de Chile, “[s]i bien las extinciones son algo que siempre ha ocurrido, así como el surgimiento de nuevas especies, los expertos afirman que los seres humanos hemos aumentado en 1000 veces el ritmo de las extinciones” (Colomé, Neus & Valenzuela, Víctor, 2020, p.73)”. Las enormes proporciones de este atentado contra la biodiversidad llena de sentido la exclamación de Francisco en la *Carta Encíclica Laudato Si'* ante la desaparición de tantas especies: “No tenemos derecho” (Francisco, 2015, n. 33).

Las catastróficas consecuencias que trae la destrucción del medio ambiente para diversas formas de vida humana, así como para la vida de las especies con las cuales la humanidad comparte el planeta, hacen necesario un profundo análisis crítico de la cosmovisión y la antropología que sirven como marco ideológico a la devastación. Debe advertirse que en este análisis es muy importante superar la simple contraposición entre sociedades humanas y medio ambiente tan frecuente en el pensamiento moderno.

En efecto, es tan inconveniente contraponer la humanidad al medio natural en que se desenvuelve como contraponer la crisis social a la crisis medioambiental. Tal como ha sido propuesto por Francisco, no se trata de dos crisis simultáneas, sino de una única crisis; “una sola y compleja crisis socio-ambiental” (2015, n. 139) con profundas dimensiones éticas, pues “el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos [...] la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas” (Francisco, 2015, n. 48 y 56).

Esta posición de Francisco es muy cercana a la que propone la ecología política, según la cual la crisis responde a un paradigma económico de carácter instrumental.

Esta crisis responde a modelos culturales que no pueden circunscribirse a una teoría u orientación particular, sino que más bien se relaciona con una ontología inaugurada con el cartesianismo y con la consolidación de una visión económica para la cual el medioambiente siempre constituyó un ‘reino de la abundancia’, desde teorías clásicas y neoclásicas hasta las respuestas críticas como el marxismo tradicional: todas compartían la visión dadivosa del medio ambiente (Colomé, Neus & Valenzuela, Victor, 2020, p.78).

Una ecología integral como la que ha sido propuesta en *Laudato Si'* evita la separación de los sistemas sociales y los sistemas naturales, pues reconoce su interpenetración por tener como punto de partida una importante premisa: “todo está conectado” (Francisco, 2015, n. 138). Esta ecología constata que todos los seres están relacionados entre sí y que su subsistencia está determinada por la interdependencia. Según el magisterio católico, la ecología integral es el camino para detener la devastación de biomas como el amazónico: “la ecología integral no es un camino más que la Iglesia puede elegir de cara al futuro en este territorio, es el único camino posible, pues no hay otra senda viable para salvar la región” (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 67).

La opción por una ecología integral hace necesario “discutir el valor real que cualquier actividad económica o extractiva posee, es decir, el valor que aporta y devuelve a la tierra y a la sociedad considerando la riqueza que extrae de ellas y sus consecuencias socio-ecológicas” (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 72). Esto implica para los Estados perseguir y judicializar a los responsables de actividades económicas ilegales, pero también contener actividades económicas extractivas aprobadas por los gobiernos como la minería y la explotación de madera, así como los desarrollos en la infraestructura que ponen en riesgo la biodiversidad.

La crisis de la devastación amazónica pone en evidencia que el proyecto emancipatorio de la modernidad se ha agotado en una modernización apenas empeñada en elevar los niveles de producción

y de consumo, como si el crecimiento económico no tuviese límites y como si la disponibilidad de los recursos fuese infinita (Francisco, 2015, n. 106). Basada en estos dos falsos supuestos, una predatoria forma de vida amenaza con destruir las demás formas de vida humana y la vida de otras especies mediante la destrucción de su hábitat.

Ante esta tragedia, muchas comunidades con sus líderes y lideresas han emprendido una valiente defensa del territorio para oponerse a la desenfrenada explotación de la naturaleza. Esta resistencia profética ha desencadenado como respuesta la criminalización y la eliminación sistemática de quienes luchan por proteger el territorio de la irracional depredación ecocida. “La codicia por la tierra está en la raíz de los conflictos que conducen al etnocidio, así como al asesinato y la criminalización de los movimientos sociales y de sus dirigentes” (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 45).

Las muertes de tantos seres humanos, comprometidos en la lucha contra la devastación del hábitat que comparten con otras especies, prueban claramente que “la defensa de la tierra no tiene otra finalidad que la defensa de la vida” (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 46) y que esta defensa de la tierra se opone a los intereses instrumentales de una modernización catastróficamente desviada. La violenta transformación de la naturaleza, debida a la codiciosa instrumentalización a la que ella y sus diversas especies son sometidas por algunos seres humanos, suele ir acompañada de la violencia contra quienes han vivido en paz con la creación durante milenios, así como de la criminalización de su resistencia por preservar sus territorios a salvo de la destrucción y por permanecer en ellos.

Resulta escandaloso que se criminalice a los líderes e incluso a las comunidades, por el solo hecho de reclamar sus mismos derechos. En todos los países amazónicos hay leyes que reconocen los derechos humanos, en especial los de los pueblos indígenas. En los últimos años, la región amazónica ha vivido complejas transformaciones, donde los derechos humanos de las comunidades han sido impactados por normas, políticas públicas y prácticas enfocadas principalmente en la

ampliación de las fronteras extractivas de recursos naturales y en el desarrollo de megaproyectos de infraestructura, los cuales ejercen presiones sobre los territorios ancestrales indígenas (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 69).

La defensa de la vida en todas sus formas es un imperativo para las iglesias cristianas y para la teología. “Para la Iglesia, la defensa de la vida, la comunidad, la tierra y los derechos de los pueblos indígenas es un principio evangélico, en defensa de la dignidad humana [...]”. (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 47). Sin embargo, debe advertirse que la auténtica dignidad humana implica reconocer la dignidad de la naturaleza y de todas las formas de vida que la conforman, pues solo así será posible evitar su instrumentalización. Esta es una condición necesaria para la conversión a la ecología integral.

Una vez advertida la necesidad de poner a salvo la diversidad de la vida humana, así como las otras formas de vida en el planeta, conviene fijar la atención en el antropocentrismo que subyace al paradigma civilizatorio occidental y que está presente también en la teología.

LOS LÍMITES DEL ANTROPOCENTRISMO TEOLÓGICO

Los factores asociados al origen de la destrucción del medio ambiente hunden sus raíces en las relaciones de dominación que el sistema social modernizante establece de modo instrumental con otras formas de vida humana y con los sistemas naturales, de los cuales inadvertidamente forma parte. El antropocentrismo propio del paradigma civilizatorio occidental permea las relaciones que establece la vida humana moderna con otras formas de vida y, al privilegiar el lugar de la humanidad en el cosmos, imprime una violencia de la cual no ha escapado ni la misma reflexión teológica cristiana que pretende para sí un carácter profético.

Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas

veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles (Francisco, 2015, n. 116).

A pesar del avance que ha significado para el pensamiento social de la iglesia el magisterio de Francisco, es necesario advertir cómo una antropología que concede desmedida importancia a la discontinuidad evolutiva entre la especie humana y las demás especies (Francisco, 2015, n. 81), o que justifica la instrumentalización de éstas en aras del bienestar de la humanidad (Francisco, 2015, n. 130), termina por justificar las relaciones de dominación de unas formas de vida sobre las otras.

Si bien *Laudato Si'* advierte sobre el peligro de un antropocentrismo despótico y desviado (Francisco, 2015, n. 68, 119 y 122), además de reconocer el valor intrínseco de todas las criaturas (Francisco, 2015, n. 16, 33 y 69); infortunadamente desconoce las posibilidades que el biocentrismo abre para la acción humana en favor de la vida.

No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología [...] Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un biocentrismo, porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas sino que añadirá otros (Francisco, 2015, n. 118).

Muy al contrario de esto, lejos de añadir nuevos problemas a la relación entre las diversas formas humanas de vida y de ellas con las demás formas de vida del planeta, el biocentrismo permite religar los vínculos que han sido cortados como consecuencia del culto exacerbado de la vida humana (Singer, Peter, 2003) y la fetichización del propio actuar instrumental que transforma el mundo (Habermas, Jünger, 2010).

La auto-sacralización de la humanidad, expresada en el antropocentrismo moderno, actualmente impide a la teología y a las iglesias cristianas convertirse a la ecología integral que reconoce el

valor intrínseco de todas las criaturas. Las conexiones entre la vida humana y las demás formas de vida (Francisco, 2015, n. 42 y 92) solo podrán ser restablecidas si consideramos a la humanidad como una de las especies que comparte con otras los mismos derechos a vivir, a vivir en libertad y a vivir sin que se les cause dolor (Unesco, 1978).

En la superación del antropocentrismo, la iglesia y la teología deben estar dispuestas a aprender de las diversas formas de vida humana que no comparten la visión occidental (Francisco, 2020), marcada por el paradigma tecnocrático y el dominio de la racionalidad instrumental sobre otras formas de racionalidad.

Muchas de estas formas milenarias de vida humana, paradójicamente, han sido consideradas como inferiores sin reparar en la importancia que conceden a la relacionalidad cósmica. Este es el caso de los pueblos amazónicos que “saben cómo cuidar la Amazonía, cómo amarla y protegerla” (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 74). También es el caso de los pueblos andinos que orientan el actuar humano a la conservación de la vida; según lo indica el uso cósmico de términos como *ruwana*, en quechua, y *luraña*, en aimara. Así lo expresa Josef Estermann, investigador del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, en su esfuerzo por comprender el pensamiento andino desde categorías occidentales:

La ética andina tiene perspectivas cósmicas en varios sentidos. Es una “ética del cosmos” (genitivo subjetivo), porque la verdadera “sustancia” (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, que son “buenas” o “malas” en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación. Es una “ética del cosmos” (genitivo objetivo), porque cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas [...] la ética andina es colectiva y hasta meta-antropológica (Estermann, Josef, 2006, p.249).

Estos saberes ancestrales pueden ayudar a deconstruir la concepción dominante de la economía que se opone a la vida y la noción del progreso que la aniquila, pero también pueden servir a la teología

para superar el antropocentrismo en que se encuentra encerrada y posibilitar así su conversión a una auténtica ecología integral. Desde hace miles de años, pueblos ancestrales como los amazónicos y los andinos, “han cuidado su tierra, sus aguas y sus bosques, y han logrado preservarlos hasta hoy para que la humanidad pueda beneficiarse del goce de los dones gratuitos de la creación de Dios” (Sínodo de los obispos, 2019, n. 14).

Para los pueblos andinos no hay un creador divino del orden cósmico, pues el orden (*pacha*) es divino en sí mismo. Esto no les impide considerar el respeto que deben tener los seres humanos por el orden cósmico. Parte articuladora (*chakana*) de este orden, el ser humano tiene una función de cuidador (*arariwa*) como garante de la conservación y la perpetuación que se expresan ritualmente.

Como *chakana* importante, el ser humano tiene una “función” cósmica de conservación y perpetuación mediante la “presentación” ritual y ceremonial [...] El ser humano es “parte” intrínseca del cosmos (*pacha*); esto justamente le da su dignidad y posición excepcional [...] El principio ético andino principal se podría formular de la siguiente manera: “Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo” (Estermann, Josef, 2006, p.251-252).

Las racionalidades ecológicas que subyacen a tradiciones ancestrales latinoamericanas como estas son portadoras de una sabiduría milenaria que las iglesias y la teología deben escuchar. En este sentido, es valioso el parecer de los obispos de la región panamazónica que, al reconocer las heridas causadas por el ser humano en el territorio, quieren “aprender de nuestros hermanos y hermanas de los pueblos originarios, en un diálogo de saberes, el desafío de dar nuevas respuestas buscando modelos de desarrollo justo y solidario” (Sínodo de los obispos, 2019, n. 65). En este diálogo, la diversidad de formas de vida, humanas y no humanas, como las presentes en la Amazonía, debe ser valorada y protegida como fuente de esperanza.

América Latina posee una inmensa biodiversidad y una gran diversidad cultural. En ella, la Amazonía es una tierra de bosques y de agua, de páramos y humedales, de sabanas y cordilleras, pero sobre todo tierra de innumerables pueblos, muchos de ellos milenarios, habitantes ancestrales del territorio, pueblos de perfume antiguo que continúan aromando el Continente contra toda desesperanza [...] (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 41)

La teología y las iglesias cristianas se encuentran en mora de reconocer cómo el sentido liberador de la revelación trasciende los límites de la iglesia y se manifiesta como un *kerygma universal* de salvación en diversas formas culturales (López, Edgar, 2009). Históricamente el cristianismo ha estado poco dispuesto a considerar el valor de la revelación que acontece más allá de los pueblos helenocéntricos, una limitación que muchas veces ha hecho de las iglesias agentes de avasallamiento y colonización. La superación del antropocentrismo es una oportunidad para desmarcarse de la acción colonizadora que ha limitado la acción profética de las iglesias y la reflexión crítica de la teología.

Frecuentemente el anuncio de Cristo se realizó en connivencia con los poderes que explotaban los recursos y oprimían a las poblaciones. En el momento presente, la Iglesia tiene la oportunidad histórica de diferenciarse de las nuevas potencias colonizadoras escuchando a los pueblos amazónicos para poder ejercer con transparencia su actividad profética. Además, la crisis socioambiental abre nuevas oportunidades para presentar a Cristo en toda su potencialidad liberadora y humanizadora (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 15).

El potencial liberador y humanizador del misterio cristiano va más allá de una particular forma humana de vida y también más allá de las diversas formas de vida humana. De ahí que convenga a las iglesias cristianas y a la teología abrirse a cosmovisiones como las

de los pueblos andinos y amazónicos, así como de otros pueblos ancestrales, para reconocer con ellos las conexiones entre todas las criaturas. En esta sabiduría milenaria hay elementos evangélicos que son mucho más que simples *semillas del Verbo*.

El pensamiento de los pueblos indígenas ofrece una visión integradora de la realidad, que es capaz de comprender las múltiples conexiones existentes entre todo lo creado. Esto contrasta con la corriente dominante del pensamiento occidental que tiende a fragmentar para entender la realidad, pero no logra volver a articular el conjunto de las relaciones entre los diversos campos de conocimiento. [...] Encontramos además otros valores en los pueblos originarios como son la reciprocidad, solidaridad, el sentido comunitario, la igualdad, la familia, su organización social y el sentido de servicio (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 44).

Reconocer el valor de estas cosmovisiones es una condición necesaria para “difundir la cultura del ‘buen vivir’ y del cuidado por la creación” (Sínodo de los Obispos, 2019, n. 60). Este buen vivir (*Sumakkawsay*, en quechua; *Suma qamaña*, en aimara; *Kymemogenen* mapuche; y *Baluwala*, en kuna) subraya la importancia de la reciprocidad y la armonía entre todas las formas de vida como garantía de su propia subsistencia.

Esta corriente de pensamiento se nutre de la sabiduría de muchos pueblos originarios de América Latina y, en su crítica de la visión occidental civilizatoria del desarrollo,

se ha convertido en un radical cuestionamiento de formas hegemónicas de vida y en un factor de debate y preocupación universal, [...] aporta un conjunto de elementos para la transformación de la realidad económica, social, política y ambiental de la sociedad (Cardoso, René, *et al.*, 2016, p.139,159).

La interdependencia entre las diversas formas de vida es un elemento central del buen vivir, tal como advierten los investigadores del Seminario Interdisciplinario Permanente de Análisis y Discusión de Investigaciones y Proyectos de Investigación de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Estado de México:

el Buen vivir es vida en plenitud, saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del Cosmos y de la existencia, entendiendo que todo está en equilibrio. El Buen vivir significa saber existir y cohabitar, que no hay vida más que en relación con todas las formas de vida animada e inanimada, ya que la humanidad misma es naturaleza (Cardoso, René, *et al.*, 2016, p.143).

Reconocer la igual dignidad compartida por todas las formas de vida no es desconocer que las formas de vida humana son algunas de las más complejas que existen en el planeta. Afirmar la continuidad evolutiva entre la humanidad y las demás especies no es reducir la importancia de la voluntad y la libertad, sino extender los límites de nuestra responsabilidad con todas las formas de vida.

Como afirma la filósofa norteamericana Christine Korsgaard, “nuestra naturaleza moral no nos hace superiores a otros animales [...] es solo una forma en la cual nosotros y los otros animales somos diferentes” (Korsgaard, Christine, 2018, p. 59). Más allá del antropocentrismo, tal diferencia es la que nos permite reconocer la igual dignidad de todas las formas de vida.

LA IGUAL DIGNIDAD DE TODAS LAS FORMAS DE VIDA

Para restablecer los vínculos entre los sistemas sociales y los sistemas naturales, como lo demanda una ecología integral, es necesario reconocer efectivamente a todos los seres vivos como fines en sí mismos.

Esto implica ir más allá de la visión propia del imperativo categórico formulado por Emmanuel Kant, según el cual todos los seres tienen valor, pero solo el ser humano tiene dignidad.

[E]l hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como un medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin* [...] Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen, sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan personas (Kant, Emmanuel, 1996, p.187).

Esta visión antropocéntrica parece reforzar una lectura desprevenida de algunos relatos bíblicos de la creación que ordenarían el sometimiento de todas las formas de vida a la voluntad humana (Gn 1,26-28) o su dominación violenta a través del temor y el miedo (Gn 9,1-7). Se trata de una visión teológica que ha de ser abandonada si se quiere superar el antropocentrismo despótico (Francisco, 2015, n. 68) que pone a la teología ideológicamente al servicio de la instrumentalización desordenada de la naturaleza y a la crueldad infligida a las demás especies.

La conversión a una ecología integral requiere un esfuerzo semejante al que supone la superación del racismo, el machismo o la homofobia, pues implica una revisión profunda de las estructuras efectivas de dominación y de las ideas que las soportan sobre la base de la asignación de una supuesta superioridad biológica.

El especismo, término acuñado por el filósofo australiano Peter Singer, es la nueva barrera por rebasar para superar el antropocentrismo teológico que impide luchar contra las bases ideológicas de la destrucción de las diversas formas de vida presentes en el planeta.

Uso el término “especismo” para hacer una analogía entre esta actitud de preferencia por miembros de nuestra propia especie, y actitudes más conocidas tales como el racismo (preferencia por miembros de nuestra propia raza) y el sex-

ismo (preferencia por miembros de nuestro propio sexo simplemente porque son miembros de nuestro propio sexo). Una vez que se ha reconocido el paralelo entre estas actitudes, es fácil ver por qué no podemos decir que la sola pertenencia a nuestra propia especie sea suficiente para dar valor especial a un ser (Singer, Peter, 1998, p.217).

La capacidad de sentir placer y dolor, o de protegerse y defenderse ante el peligro; así como de sufrir por el miedo, la ansiedad o el estrés, son facultades compartidas por muchas especies animales con los seres humanos. Además de estas facultades, la percepción del propio ser temporal y su distinción del entorno, la acción intencionalmente orientada según propósitos o preferencias, la capacidad para dar y recibir afecto, la comunicación a través de sistemas de señas o de sonidos, la conciencia del pasado y las expectativas de un futuro, entre otras, son características de los seres racionales que están muy lejos de ser exclusivas del ser humano.

Estas características son propias de seres racionales que deben ser considerados seres personales, aunque no pertenezcan a la especie humana. “Normalmente no pensamos en los animales como personas, pero esto puede deberse a la confusión entre los términos ‘persona’ y ‘ser humano’ [...] puede no ser más que un eco lingüístico de un prejuicio injustificable” (Singer, Peter, 1998, p.226). La dificultad para reconocer una forma personal de ser miembros de otras especies no es menor, pero es necesaria si se quiere superar el antropocentrismo que deviene en auto sacralización de la humanidad.

Mientras las facultades y las características propias de la vida consciente están presentes en miembros de otras especies, no lo están en la vida de todos los seres humanos ya sea por razones de edad o por razones de salud. Sin embargo, no estaríamos dispuestos a sacrificar la vida de tales seres humanos para obtener alimento o para ampliar el conocimiento científico. Pero este no debe ser un argumento en favor del especismo que ha de ser superado, pues “si propendemos a discriminar sobre la base de la especie, no tenemos terreno sobre el cual pararnos cuando acusamos al racista de discriminar sobre la sola base de la raza” (Singer, Peter, 1998, p.233).

La distinción entre vida consciente y vida inconsciente no es suficiente para acoger una ecología integral, pues las formas de vida animal no consciente también tienen dignidad. Por eso Singer propone otro principio diferente al derecho a la vida que asistiría a las personas. “El argumento contra el especismo se basa en el principio de la igual consideración de los intereses” (Singer, 1998, p.234). Tal principio permite incluir todas las formas de vida animal entre las formas de vida digna y valiosa:

el principio de la igual consideración de los intereses nos permite tratar de manera diferente a seres diferentes ahí donde sus intereses son distintos. Se puede sostener que un ser capaz de concebirse a sí mismo como un ente distinto y existente en el tiempo tiene un interés mayor por continuar viviendo que un ser que no puede concebirse a sí mismo de esta manera (Singer, Peter, 1998, p.234).

La cruel instrumentalización y el sacrificio de otras especies animales para obtener proteínas que pueden ser provistas por especies vegetales, o para desplazar las fronteras de un conocimiento que puede ampliarse de otras maneras, quedan en entredicho si se abandona la falsa creencia de la superioridad biológica de la humanidad. El trato cruel de los miembros de otras especies animales y la destrucción de su hábitat no se puede justificar por desconocer la diversidad de intereses que orienta la vida de las distintas especies.

Sostener que la vida de la mayor parte de los animales tiene menor valor que la vida de la mayor parte de los humanos no es una excusa para lo que los humanos le hacen a los animales ni aminora la urgencia de la lucha por poner fin a la inmisericorde explotación que de otras especies hace la nuestra (Singer, Peter, 1998, p.243-244).

Aunque es cierto, que “la vida de cualquier ser que probablemente experimente más placer que dolor es valiosa” (Singer, Peter, 1989,

p.239), y tal valor debe ser reconocido como fuente de dignidad, todavía queda por resolver el asunto de la dignidad de otras formas de vida y la necesidad de respetarla. En este sentido, conviene advertir cómo las fronteras que indican el inicio de la vida animal consciente son tan difusas como las fronteras que median entre la vida animal y la vida vegetal.

Es necesario tener en cuenta el buen vivir concebido como la armonía y la reciprocidad entre todas las formas de vida, sin importar de qué tipo de vida se trata, pues resulta un grave desacierto evaluar el valor de la vida de otras especies mediante criterios que no corresponden a su forma de vida. “Una criatura es superior a otra cuando hay algún estándar que ambas supuestamente deban cumplir y la primera lo cumple pero la otra no, o la primera lo cumple en mayor medida que la segunda lo hace” (Korsgaard, Christine, 2018, p. 59).

A partir de la inconmensurabilidad que hay entre el valor de la vida de las diferentes especies es imperativo reconocer su igual dignidad. La ceguera humana ante la diversidad de intereses propios de las diversas formas de vida ha alimentado una falsa creencia de superioridad y ésta ha abierto el camino de la humanidad hacia la destrucción. La propuesta que ha sido formulada aquí como alternativa es el cuidado de todas las formas de vida.

Este imperativo puede ser una clave para superar el antropocentrismo moderno que “ha puesto históricamente los intereses de la humanidad por encima de los intereses de las otras especies y las necesidades de la vida humana por encima de las necesidades propias de otras formas de vida” (López, Edgar, 2019, p.10). Tal logro permitirá acoger plenamente la ecología integral señalada por el magisterio católico como medio para detener la destrucción.

Los miembros de otras especies son fines en sí mismos al considerar la diversidad de fines y no imponer los fines humanos como si fuesen los suyos. Nuestra particular forma de vida consciente y moral sólo es posible porque compartimos con las demás especies la vida misma. Así lo expresa bien Korsgaard:

no hay razón para pensar que como solo los seres racionales autónomos son quienes deben presuponer normativamente que somos fines en nosotros mismos, entonces la presuposición normativa es sólo *acerca* de seres racionales autónomos. De hecho, esto parece arbitrario porque ciertamente nosotros también nos valoramos como seres animados [...] muchas de las cosas que consideramos buenas para nosotros no son buenas para nosotros en cuanto nuestra capacidad como seres racionales autónomos (Korsgaard, Christine, 2018, p.144).

La crisis por la pandemia del Covid-19 ha puesto en evidencia que los seres humanos somos organismos que compartimos la vulnerabilidad de otras especies, con las cuales nos hemos relacionado violentamente y cuyo hábitat hemos destruido en la afirmación de nuestras propias formas de vida. Sin desconocer la vocación trascendental que imprime un carácter particular a la vida humana, nuestra existencia corporal es la condición de posibilidad de las relaciones que establecemos con el mundo; y en él con Dios, con otros seres humanos y con miembros de otras especies.

Como exterioridad somos organismos que respondemos a la causalidad y como interioridad somos finalidad auto-trascendente en nosotros mismos (Jonas, Hans, 2000). Nuestro cuerpo, unidad corporal anímica, es la única experiencia íntegra de lo concreto. En nuestros cuerpos vivientes la naturaleza y la libertad se condicionan mutuamente, esta es una realidad que nos pone en comunión con todos los seres que conforman el orden cósmico.

Somos organismos sociales que conformamos sistemas relacionados con otros sistemas naturales en forma interdependiente. Nuestras formas de vida están conectadas con las formas de vida de otras especies y la crisis traída por la pandemia al final del cuarto lustro de nuestro siglo, cuyo origen parece estar asociado a la violenta manipulación de otras formas de vida, debe ser percibida por las comunidades creyentes como un lugar teológico en que acontece la revelación.

REFLEXIÓN FINAL

La actividad económica no debe oponerse al cuidado de la vida, tampoco el desarrollo debe atentar contra la diversidad de las formas de vida que enriquecen la cultura y la naturaleza. Sin embargo, el proyecto emancipador de la modernidad se ha reducido a una empresa instrumental de modernización con consecuencias catastróficas para todas las formas de vida.

Las iglesias y la teología deben reconocer el inmenso alcance del misterio cristiano que abarca la vida toda y la redime de la muerte, lo cual implica superar el antropocentrismo para aceptar una ecología integral que contribuya a detener la destrucción de la biodiversidad. Para ello es necesario acoger la sabiduría de los pueblos ancestrales, que durante muchos siglos han velado por el orden cósmico sin afirmar una superioridad biológica frente a otras especies.

Esta contribución presenta el doble desafío de revisar críticamente la supuesta superioridad biológica de la vida humana, en relación con las demás especies, y también la supuesta superioridad cultural de la forma occidental civilizatoria, en relación con otras cosmovisiones más consecuentes con el deber de preservar las diversas formas de vida.

Aceptar que todas las criaturas vivientes son fines en sí mismas y que comparten igual dignidad con los seres humanos no es un reto fácil de superar; pero de ello depende nuestra vida diversa en el planeta, la única vida que tenemos y el único planeta en que podemos compartirla.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia de Jeruslaén (2009), Desclée de Brower, Bilbao.

Cardoso, René, Luz Givez, María Lecuona y Rubén Nicolás (2016), “Elementos para el debate e interpretación del Buen vivir / Sumakkawsay”, en *Contribuciones desde Coatepec*, No. 31, Universidad Autónoma del Estado de México, 137-162.

Colomé, Neus y Valenzuela Víctor (2020), “Ecología política y crisis civilizatoria: una revisión necesaria para el debate sociomedioambiental”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, No. 9, Universidad

del Zulia, Maracaibo, 70-81.

Estermann, Josef (2006), *Filosofía andina*, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (SIEAT), La Paz.

Francisco (2015), *Carta encíclica Laudato Si'*, Tipografía Vaticana, Roma.

Francisco (2020), *Exhortación postsinodal Querida Amazonia*, Tipografía Vaticana, Roma.

Habermas, Jürgen (2010), *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid.

Jonas, Hans (2000), *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid.

Kant, Emmanuel (1996) [1785], *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona.

Korsgaard, Christine (2018), *Fellow creatures. Our obligations to the other animals*, Oxford University Press, New York.

López, Edgar (2019), “Economía al servicio de la dignidad y el bien común” en *Conferencia Episcopal de Colombia. CVIII Asamblea Plenaria*, SPEC, Bogotá.

López, Edgar (2009), *La evangelización como práctica interpretativa*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1978), *Declaración Universal de los derechos de los Animales*, UNESCO, París.

Sínodo de los Obispos. Asamblea especial para la región panamazónica (2019), *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Tipografía Vaticana, Roma.

Singer, Peter (2003), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Cátedra, Madrid.

_____ (1998). “Los animales y el valor de la vida”, en En Teresa Kwiatkowska y

Jorge Issa (eds.), *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos*, Vol. I, Conacyt, Plaza y Valdés Editores, México, 199-24

CUERPOS Y TERRITORIOS

EROSIÓN Y CUIDADO DE LA SALUD EN LA CASA COMÚN

Anahí Cabero Ugalde

Reflexionar sobre los fenómenos relacionados a los procesos de salud y enfermedad en el planeta y las personas, nos conduce hacia el vínculo esencial e inquebrantable entre seres humanos y naturaleza donde ambos interactúan y se influyen mutuamente.

La encíclica *Laudato Si'* reafirma tal relación inseparable entre el humano y la naturaleza, afirmando que “los seres humanos están incluidos en la naturaleza”. Asimismo destaca que, desde la concepción hasta la muerte, las personas se desarrollan en la *casa común*, es decir el planeta Tierra, el cual sostiene a la humanidad a través de sus procesos y ciclos. Esto exige una relación de reciprocidad por parte de la humanidad para el cuidado de la casa común, que a su vez se prolonga y termina siendo una respuesta de autocuidado (FAO, 2016).

La vinculación se expresa de modo destacado en el acto de alimentarse, pues cuerpos y territorios y viceversa se ven vinculados de manera continua. La agricultura se desarrolla en un escenario tangible que son los territorios, en los cuales se cultivan alimentos

que terminan metabolizándose en cuerpos. A su vez, los alimentos provienen de modelos de producción que pueden cuidar o no a los territorios y a los cuerpos. Esta relación sistemática y compleja es ampliada en la Declaración de Giessen (Giessen, 2015), que sostiene que los procesos de alimentación y nutrición deben ser entendidos en base a las interacciones de tres dimensiones, la biológica, la social y la económica.

Ahora bien, según el último informe de Desarrollo Humano (ONU, 2020) nuestra especie enfrenta una profunda crisis multidimensional que afecta tanto a cuerpos como a territorios. Tal situación para abordarla en profundidad precisa necesariamente de un enfoque sistémico y no enfoques reduccionistas, de causa-efecto con simplificaciones que ocultan. Una mirada sistemática nos permite hacernos distintas preguntas. ¿Los productos alimentarios que no son saludables para el cuerpo dañan también al territorio? ¿Cuánto y qué de lo producido por la agricultura va a parar a los seres humanos y a cada boca? ¿Quién decide qué alimentos se van o no a producir? ¿Bajo qué criterios?

Esta complejidad de la relación cuerpos-territorios en un contexto de crisis planetaria nos invita a reflexionar, tomando los aportes de Huergo y colaboradoras, cómo el cuerpo llega a ser el producto de un entramado relacional de determinadas situaciones alimentarias en el plano productivo, distributivo y en el acto de incorporación. Situando al alimento como más que un condensado de nutrientes, sino también como portador de cultura, paisaje socioeconómico y simbolismo, se entiende que en la incorporación del mismo se hace cuerpo asimilando nutrientes y sentidos sociales (Huergo, Juliana, *et al.*, 2018).

Detrás de la elección de cada alimento hay un modelo de producción, ya sea un sistema de producción que erosiona al territorio y a los cuerpos o un modelo que los cuida. Estos modelos se encuentran en disputa de intereses, entre la búsqueda de la máxima acumulación de rentabilidad o la búsqueda de un bienestar integral. Entonces, se puede decir que la alimentación también es un acto político.

Bajo este enfoque integral es necesario valorar los sistemas agro-alimentarios abarcando todo su entramado, desde la toma de decisiones, producción hasta el consumo; así también otros aspectos como los bienes naturales, medio ambiente, geopolítica, cultura y comercio.

Este entramado configura situaciones alimentarias, que se expresan *isomórficamente* en cuerpos y territorios, donde la degradación o bienestar de uno se refleja en el otro. Por ejemplo, alimentos que provienen de un modelo alimentario industrial de monocultivo degrada la tierra, y a la vez vacía y contamina a los alimentos, enfermando a las personas.

El sistema agroindustrial y la industria alimentaria se basan en el monocultivo, que representa un sistema biológicamente simplificado que conduce al deterioro ecológico, inestabilidad ecológica, surgimiento y dispersión de plagas que exigen el uso de cantidades crecientes de agrotóxicos (Catacora-Vargas, Georgina, 2016), con graves efectos sobre la biodiversidad, la reducción del bioma del suelo y de los seres humanos. Además emiten grandes cantidades de gases de efecto invernadero. El 29 % de las emisiones de gases de efecto invernadero procede de la cadena de suministro que lleva los alimentos de la granja a la mesa (ONU, 2021).

Los suelos agrícolas están deteriorados por este modelo. Además carecen de los nutrientes necesarios, produciendo alimentos “vaciados”. Por ejemplo, en 100 gramos de una espinaca que proviene de una tierra biodiversa y sana se encuentran 23 miliequivalentes de calcio frente a 4,5 del modelo agroindustrial. Magnesio 59,2 contra 4,5. Potasio 148,3 contra 58,6. Hierro 1585 contra 19. Estas desproporciones también se verificaron con alimentos como el maíz, lechuga, tomate y frijoles, según estudios de la Rutgers University de Nueva Jersey, Estados Unidos (David, Thomas, 2017).

Sumado al vaciamiento de nutrientes, hay que destacar la contaminación en los alimentos que provienen de este modelo. Un relevamiento realizado en Argentina por el Servicio Nacional de Calidad Agroalimentaria (SENASA), mostró que 6 de cada 10 alimentos

estaban contaminados y en algunos casos con insecticidas de uso prohibido como el endosulfán (Eleisegui, Patricio, 2017). Por otro lado, los productos comestibles, los *ultraprocesados*¹ que también provienen del mismo modelo, se caracterizan por contener la misma fórmula: altas concentraciones de azúcar, grasas de baja calidad (saturadas y/o trans), harinas refinadas y aditivos que generan un deterioro en la salud.

El modelo biológicamente simplificado se basa en la uniformidad y homogeneización que se traslada y conduce hacia una transición alimentaria global donde los alimentos fuente de fibra y micronutrientes están siendo reemplazados por dietas altas en azúcares refinadas, carnes y ultraprocesados (Cortés, Shroff, 2020). Esta transición alimentaria conlleva a una transición epidemiológica. Panorama que se relaciona con sucesos como ser, una de cada tres personas sufre de deficiencia de nutrientes (FAO, 2015) y el drástico aumento de Enfermedades Crónicas no Transmisibles (ECNT), siendo la primera causa de defunción en el mundo, representando un 63% del total de muertes anuales (OMS, 2013).

Por otro lado, Herkovits en uno de sus trabajos se refiere al hambre como la manifestación de un problema estructural, social y geopolítico (Herkovits, Damian, 2008). A pesar de producir más alimentos que en ningún otro momento de la historia, todavía hay 820 millones de personas que pasan hambre y cerca de 2000 millones tienen sobrepeso o son obesas, lo cual contribuye a la creciente incidencia de enfermedades relacionadas con la alimentación (ONU, 2021). Las distribuciones desiguales se ven atravesadas y somatizadas en cuerpos malnutridos, hambrientos y desnutridos. La disputa por la apropiación de los bienes comunes impide que la mayoría de las personas accedan a la energía necesaria para la reproducción de la vida. Esta distribución desigual se expropia de la soberanía de los

1 Formulaciones resultantes del fraccionamiento de alimentos y de la recombinación de sus partes añadida de aditivos cosméticos visando obtener productos de bajo costo de alta duración, listos para el consumo, hiperpalatables y con potencial de reemplazar alimentos frescos (Monteiro, 2018)

territorios y de los cuerpos. Por ejemplo, algunos indicadores sobre la magnitud de la expropiación de los bienes comunes (Scribano Adrián, Eynard, Martín, Huergo, Juliana, 2010):

Diferencias entre disponibilidades y consumo de hectáreas cultivables: “Si estudiamos el mapa por países, podremos apreciar que, por ejemplo, Estados Unidos tiene 4’7 hectáreas por habitante, pero consume lo equivalente a 9’5; España posee 1’7 y consume 5’3. Es evidente que sólo resulta posible consumir tres o cuatro veces más de los recursos de que dispone un país si lo hace a costa de otros, donde se consume por debajo de los recursos que poseen. Así continuando con nuestro mapa, encontramos que en Gabón disponen de 19’2 hectáreas por habitante pero consumen 1’4; Bolivia, donde si bien cuentan con 15, solo se utilizan 1’3” (Serrano 2008) (Scribano, Adrián, *et al.*, 2010: 7).

Grain, en su investigación “Hambrientos de Tierra” (GRAIN, 2014), evidencia la injusta distribución de tierra y la paradoja de la productividad alimentaria. Entre los hallazgos encontrados sostienen que más del 90% de las y los agricultores en el mundo son campesinos/as e indígenas pero *controlan menos de un cuarto de la tierra agrícola mundial*. A pesar de la marginación, la agricultura campesina e indígena produce hasta 80% del alimento en los países no industrializados.

¿Cómo se puede dar esta paradoja de productividad alimentaria? Una de las razones es que la agricultura de las fincas empresariales priorizan la producción de *commodities*² y no de alimentos. Bajo la lógica del monocultivo de materias primas para la exportación, la mayoría de la producción no es destinada para la alimentación humana.

2 RAE: Voz inglesa que se usa ocasionalmente en español, en el ámbito de la economía, con el sentido de ‘producto objeto de comercialización’. Se emplea más frecuentemente el plural *commodities*, normalmente en referencia a las materias primas o a los productos básicos. *Commodity* es un término que generalmente se refiere a bienes físicos que constituyen en componentes básicos más complejos (Caballero, 2012)

Sino que se centran en cultivos destinados a proporcionar alimento animal, materias primas para biocombustibles y otros productos no alimenticios. En contraposición, la agricultura campesina e indígena no se olvidó de su papel principal que es producir alimentos, conservar la agrobiodiversidad y contribuir a la resiliencia socioecológica (GRAIN, 2014).

La marginalidad del sector campesino e indígena para acceder a la tierra se agudiza en las mujeres de este sector. A pesar de la gran contribución de las mujeres en la agricultura existe una gran obstaculización en términos de Derechos a la tierra. Un censo realizado por la FAO, indica que las mujeres representan el 62% de la fuerza laboral en la agricultura (Grain, 2014), sin embargo a nivel global menos del 15% son propietarias mujeres (FAO, 2018). Esta precarización se acentúa cuando además del trabajo de la agricultura, las mujeres son las principales responsables de trabajo doméstico y de cuidado, el cual es invisibilizado y no remunerado, haciendo posible al trabajo visible.

La depredación e inequidades que se dan en el escenario de un modelo productivo imperante, tienen efectos como punto de partida en los territorios y como punto de llegada en las personas y en la salud colectiva. Muchos de los modelos de sistemas alimentarios necesitan una transformación, la pandemia del Covid-19 ha hecho más latente esta necesidad a pesar de que la acelerada crisis biocultural-alimentaria ya era evidente.

Entre las principales alternativas de solución a esta crisis socioecológica se destaca la agroecología. Desde el nacimiento de la agricultura se fueron creando los principios de la agroecología, usados hasta pocos años antes de la irrupción de la Revolución Verde. Por ejemplo, la conservación de la biodiversidad, el uso de “soluciones basadas en la Naturaleza”, como ahora lo recomienda Naciones Unidas (ONU, 2020). Una alternativa ya probada y validada por muchos siglos por diversas culturas de diversos continentes cuya aplicación alimentaron a poblaciones muy numerosas, cuando en Europa contemporáneamente se daban hambrunas.

La agroecología teniendo en su corazón a la Soberanía Alimentaria, presenta múltiples efectos en cadena y aborda un aspecto

sustancial de la vida humana, *la alimentación*. Un sistema alimentario basado en la agroecología es un camino que sitúa al cuidado de la salud humana, salud ambiental y empoderamiento de las personas como valores centrales. El cuidado del microbioma del suelo tiene un efecto directo en el microbioma humano en su composición y diversidad a través del contacto con el suelo y a través de la dieta. Cabe destacar las funciones de un microbioma sano en el organismo, entre ellas se encuentran, la regulación del metabolismo, resistencia a patógenos, regulación de la función inmune, hormonas y ritmo circadiano y por último de las enfermedades inflamatorias (Cortés, Shroff, 2020).

Cuando se habla de alternativa no se limita solamente al modo o forma de producción, sino que se amplía a otros componentes del sistema alimentario, como la distribución de alimentos, el precio justo y la *glocalización* o la comercialización de cercanía. El consumo como otro componente, también necesita una reflexión acompañada de cuestionamientos. ¿Qué hay detrás de cada plato?, en la selección alimentaria ¿A qué modelo estoy financiando?, es decir el consumo como acto político, despertando la conciencia de la alimentación desde la semilla hasta el plato.

Volviendo a la necesidad de reflexionar acerca de los procesos de salud y enfermedad en la tierra y en la humanidad, una visión que recupera y aborda esta íntima interconexión es la agroecología. Como afirma Sarandón, la agroecología no es un “estilo” de agricultura que se reduce a no utilizar insumos agroquímicos sintéticos (Huergo, Juliana, *et al.*, 2018). Sino que es un enfoque sistémico, integral y multidisciplinario, un campo de conocimientos que reemplaza a una visión meramente técnica de la agricultura integrando dimensiones sociales, políticas, económicas y de salud colectiva. Lo que hacemos con el planeta nos afecta directamente.

BIBLIOGRAFÍA

FAO (2016), “Laudato si’ Sobre el cuidado de la casa en común”, <<http://www.fao.org/3/i5461b/i5461b.pdf>>

Giessen Declaration (2005), Public Health Nutrition 2005, 8 (6A), 783-786, <<http://archive.wphna.org/wp-content/>

uploads/2013/03/05-PHN-8-6A-The-Giessen-Declaration.pdf>

ONU, (2020), “El desarrollo humano y el antropoceno”, <file:///C:/Users/usuario/Downloads/Resumen%20espan%CC%83ol%20Informe%20ONU%20DH.%202020%20copia%20.pdf>

Huergo, Juliana, Morello, Anabela, Belén, Seplovich, Julieta, & Valerio, Yamila, Belén. (2018), “La autopercepción de cuerpo sentido: desencadenante del cuerpo de transición hacia prácticas productivas agroecológicas”, *Diaeta*, Buenos Aires, 36 (163):14-26.

Catacora-Vargas, Georgina (2016), “Agrobiodiversidad en sistemas alimentarios agroindustrial, indígena y agroecológico en tres municipios de Santa Cruz, Bolivia”, Cochabamba.

ONU (2021), “Cumbre sobre los sistemas alimentarios 2021”, <<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/food-systems-summit-2021/>>

Thomas, David (2007), “The Mineral Depletion of foods available to us as a nation”, *Nutrition and Health*, Great Britain, Vol 19, 21-55.

Eleisegui, Patricio, “Comer veneno: el Estado argentino reconoce que frutas y verduras a la venta vienen con agroquímicos”, en *Ecoportal*, 2 de Mayo de 2017.

Cortés, Shroff (2020), “The Biodiversity Paradigm: Building for Human and Environmental Health”, <<https://doi.org/10.1057/s41301-020-00260-2>>

FAO (2015), “Agroecology for food security and nutrition: proceedings of the FAO international symposium”, URL:<<http://www.fao.org/3/i7695s/i7695s.pdf>>

Organización Mundial de la Salud (2013), “10 datos sobre las enfermedades no transmisibles”, <[https://www.who.int/features/factfiles/noncommunicable_diseases/es/#:~:text=Los%20cuatro%20tipos%20principales%20de,cr%C3%B3nica%20o%20el%20asma\)%3B](https://www.who.int/features/factfiles/noncommunicable_diseases/es/#:~:text=Los%20cuatro%20tipos%20principales%20de,cr%C3%B3nica%20o%20el%20asma)%3B)>

Herkovits Damián (2008), “La construcción de la malnutrición infantil: una etnografía sobre las condiciones y posibilidades que contribuyen a su producción y reproducción en hogares pobres de la Ciudad de Buenos Aires”, 1ª ed., Damián Hercovits, Buenos Aires.

Scribano Adrián, Martín Eynard, Juliana Huergo (2010),

“Alimentación, energía y depredación de los bienes comunes: la invisibilidad de la expropiación colonial”, <https://www.researchgate.net/profile/Martin-Eynard/publication/222714110_Alimentacion_energia_y_depredacion_de_los_bienes_comunes_la_invisibilidad_de_la_expropiacion_colonial/links/0922b4f82d57ba1047000000/Alimentacion-energia-y-depredacion-de-los-bienes-comunes-la-invisibilidad-de-la-expropiacion-colonial.pdf>

GRAIN (2014), “Hungry for land”, <<https://grain.org/article/entries/4929-hungry-for-land-small-farmers-feed-the-world-with-less-than-a-quarter-of-all-farmland>>

FAO (2018), “The gender gap in land rights”, <<http://www.fao.org/3/I8796EN/i8796en.pdf>>

CONSTRUIR LA POST PANDEMIA: ECOLOGÍA, SINODALIDAD Y FRATERNIDAD

REFLEXIONES DESDE *LAUDATO SI' A FRATELLI TUTTI*

Agustín Podestá

INTRODUCCIÓN

El 17 de abril de 2020, en pleno crecimiento de la pandemia, el Papa Francisco dio a conocer “un plan para resucitar” donde invitó a reflexionar sobre cómo atravesar la/las crisis (sanitaria, económica, política) y cómo imaginar un futuro mejor, un futuro identificado con Cristo resucitado. Las claves señaladas son el pueblo y la fraternidad universal al servicio del cuidado de la casa común: “si algo hemos podido aprender en todo este tiempo, es que nadie se salva solo”. Tomando su iniciativa, nos proponemos aquí un breve recorrido por las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*, viendo entre medio algunas notas del documento *La sinodalidad en la vida de la Iglesia* de la Comisión Teológica Internacional, en cuanto todos estos textos nos permiten vislumbrar un modo de imaginar y construir un futuro postpandemia más justo.

LAUDATO SI'

Antes de comenzar, es importante remarcar que las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti* deben ser leídas juntas. Entre ambas hay continuidad y profundización. Por otro lado, son textos específicos, claros, que no dan lugar a múltiples o malintencionadas interpretaciones. Comenzamos por *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la Casa Común, que en el año 2020 cumplió 5 años desde su publicación. Observemos algunos de sus tópicos fundamentales:

LA CREACIÓN COMO EVANGELIO

Si bien está dirigida a todas las personas de buena voluntad, católicas o no, Francisco dedica un capítulo entero de la Encíclica a iluminar la Creación desde la Sagrada Escritura, la fe y la teología. “Evangelio”, etimológicamente significa “buena noticia”. La Creación se interpreta como revelación de Dios en la historia, como teofanía. Es el espacio y el tiempo que Dios dispuso para que entremos en comunión con Él, destruirla es destruir la oportunidad que tenemos de amarlo y de dejarnos amar por Él. Un atentado contra la naturaleza es un atentado contra la Vida.

En el subgrupo “Dios”, del Grupo de Trabajo CLACSO “El futuro del trabajo y cuidado de la Casa Común”, hemos reflexionado sobre la Vida y sobre Dios como creador y dador de Vida, de modo especial como respuesta a la cultura de la muerte promovida no sólo por la pandemia y el Covid-19, sino también por los gobernantes y diversos grupos que se la niegan o le restan valor. En el informe de trabajo lo sintetizábamos con esta conclusión:

La vida es criterio de verdad para la epistemología en las teologías y religiones (cristiana, islámica, judía, hindú). La Vida se opone a la muerte y, desde ella, a todos sus ídolos e imágenes que la promuevan. El diálogo ecuménico e interreligioso tienen en el tema de la vida un debate que puede asumir. (...) La tarea de la teología es un grito por la vida. Ser creyente en Dios es responsabilizarse en el cuidar, sanar y servir al prójimo y a la Creación de forma integral (Podestá, Agustín, 2020, p.16).

NO ES SOLO UN “DISCURSO VERDE”

A menudo, algunos activistas ecologistas se pueden basar solamente en la defensa y recuperación de la naturaleza, excluyendo al ser humano y las sociedades. Francisco recuerda que la crisis ecológica implica en sí misma una crisis social. Así como son desechados recursos y contaminado el medio ambiente, también a menudo se excluyen o descartan seres humanos, destruyendo así el tejido social de la “casa común”. El clamor de la tierra es el clamor de los descartados.

CONVERSIÓN ECOLÓGICA COMUNITARIA

Etimológicamente, “conversión” refiere a “*metanoia*” que significa “cambiar la mente”. Convertirse es transformar, reconfigurar, el ser, lo que somos. Por otra parte, la palabra “ecología” viene del griego “*Oikos*”, que significa “casa”, “morada”. Es decir, el planteo por la ecología es el planteo para la casa común que habitamos: la naturaleza y la/s sociedad/es que en ella ocurren.

Francisco propone en la encíclica la conversión con conciencia ecológica, es decir, cuidar los recursos naturales y el planeta que habitamos, protegiendo y promoviendo la sociedad que organizamos, las instituciones que creamos, las relaciones de justicia y de paz que establecemos. En este respecto, Juan Carlos Scanonne, reflexionaba:

A primera vista no extraña que el Papa hable de conversión, principalmente a los cristianos, sobre todo si se trata de “conversión interior” (LS 213) y aun “íntegra” (LS 218). Puede llamar más la atención que a ese sustantivo le agregue los epítetos “comunitaria” y, sobre todo, “ecológica”, pero ello es comprensible por el contexto de la Encíclica. Pero Francisco está propiciando una verdadera “revolución cultural” (LS 114) y una “revolución de la ternura” y de la misericordia, que él ya ha iniciado, y que apunta certeramente al corazón del paradigma tecnocrático (Scanonne, Juan Carlos, 2017, p.37).

COMPROMISO, ACCIÓN, EDUCACIÓN Y ESPIRITUALIDAD

Los cuatro elementos se desprenden de los puntos anteriores y son su orientación práctica. A su vez, estos cuatro se relacionan íntimamente entre sí y no se pueden separar. El compromiso se desprende de nuestra convicción cristiana, es mandamiento de caridad a transformar la realidad que vivimos. Es acción de amor y entrega. Para modificarlo a mediano y largo plazo, será necesario educar a las futuras generaciones en esta conversión ecológica. Para ello se propone desarrollar una espiritualidad que integral y ecológica, que fomente el desarrollo y cuidado holístico de la casa común con especial atención a los más pobres y excluidos.

LA SINODALIDAD AL SERVICIO

El Papa Francisco ha convocado para el año 2022, un Sínodo específico para tratar sobre la “sinodalidad”. Esta categoría ha estado presente a lo largo de la tradición cristiana, pero es sobre todo desde el Concilio Vaticano II que se ha retomado y renovado con fuerza en la reflexión teológica.

Etimológicamente, “sínodo” proviene del griego y significa “caminar juntos”, hacer el camino juntos como Pueblo de Dios. De hecho, los primeros cristianos fueron llamados “los del camino” por las palabras de Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la Vida” (Jn 14, 6).

La sinodalidad como categoría nos invita a pensar y repensar estructuras. Renovar las que no se orienten a la conversión pastoral, como nos invitaba *Evangelii Gaudium*, pero también a renovar o crear nuevas que nos permitan construir el diálogo y la paz social, como nos pide *Fratelli Tutti*.

La pregunta central de la sinodalidad en nuestra reflexión sería ¿cómo realizar este “caminar juntos” propuesto por la sinodalidad, cuando en las sociedades contemporáneas no siempre hay paz, ni consensos? ¿Cómo hablar de acuerdos cuando también se impone la violencia en sus múltiples formas?

Pecaríamos de ingenuidad si creemos que este camino es sencillo, que responder a esas preguntas sea una tarea fácil. El documento “La sinodalidad en la vida de la Iglesia” de la Comisión

Teológica Internacional propone en este sentido dos conceptos interrelacionados que pueden servirnos como orientadores: la escucha, el discernimiento y el diálogo. Leemos en el documento:

El discernimiento comunitario implica la escucha atenta y valiente de los «gemidos del Espíritu» (cfr. Rom 8,26) que se abren camino a través del grito, explícito o también mudo, que brota del Pueblo de Dios: «escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama». Los discípulos de Cristo deben ser contemplativos de la Palabra y también contemplativos del pueblo». (Comisión Teológica Internacional, 2018, n. 114).

Desde Argentina, resuenan aquí las palabras de Mons. Enrique Angelelli: “un oído en el pueblo y otro en el Evangelio”.

La escucha y el discernimiento son entonces el primer paso para construir un auténtico diálogo. Sólo en la escucha “me hago prójimo”, como el buen samaritano del herido al costado del camino, y sólo en el discernimiento comprendo la hondura de la *existencialidad* propia, de los demás y de la Creación, de las sociedades y de la Casa Común. Solo en el diálogo encontraremos caminos auténticamente sinodales que nos permitan lograr “caminar juntos”.

Aparece entonces en el horizonte el conflicto y la riqueza de la diversidad. La indiferencia es, por el contrario, el camino más cómodo, como aquellos que pasaron por el camino y no asistieron al herido en la parábola. La diversidad se pone como desafío a ser superado en la hermandad humana originaria: el samaritano, adversario religioso, político e ideológico, sin conocer al herido y sus convicciones, se realiza como su prójimo, lo sana, se pone a disposición, y vela por sus cuidados en lo que haga falta hasta su regreso.

El monólogo y el diálogo no se diferencian en la cantidad de interlocutores, sino en la medida en que un interlocutor se pone al servicio del otro o los otros, como lo hizo “el Hijo del hombre, que no vino para ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por una multitud” (Mt 28,20).

Sobre este último punto, etimológicamente, “servicio” comparte origen con la palabra “diaconía”. En este sentido, el documento de la CTI pone justamente en relación sinodalidad y diaconía al servicio de la promoción humana, la construcción de la paz social, la justicia, la economía y la política:

La práctica del diálogo y la búsqueda de soluciones compartidas y eficaces en quien se empeña en construir la paz y la justicia son una absoluta prioridad en una situación de crisis estructural de los procedimientos de participación democrática y de desconfianza en sus principios y valores inspirativos, por el peligro de que se deriven en autoritarismo y tecnocracia. En este contexto, hay un compromiso prioritario y un criterio en cada acción social del Pueblo de Dios: es el imperativo de “escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”, reclamando con urgencia, en la determinación de las opciones y proyectos de la sociedad, el puesto y el rol privilegiado de los pobres, la destinación universal de los bienes, el primado de la solidaridad, el cuidado de la casa común (Comisión Teológica Internacional, 2018, n. 119).

Todas ellas (la sociedad, la paz, la economía y la política) están entonces bajo el mandamiento del amor realizado en la opción preferencial por los pobres y excluidos, en el contexto del cuidado del medioambiente, la creación, la Casa Común.

FRATELLI TUTTI

Por su parte, *Fratelli Tutti, sobre la fraternidad y la amistad social*, fue firmada y publicada por Francisco el 3 de octubre de 2020, con ocasión de la víspera de la celebración de San Francisco de Asís.

Siempre controversial para el negacionismo de la misericordia gratuita del amor, la encíclica, en tan poco tiempo, ha llamado ya la atención y despertado tantas críticas como conciencias, tantos ataques como defensas. Esto se debe a sus

temáticas, a sus críticas y a sus propuestas, a la búsqueda del diálogo, la paz y la convivencia social a nivel universal. Veamos algunos de sus ejes centrales:

PANDEMIA Y PANDEMIAS

La pandemia a causa del Covid-19 no sólo amenaza constantemente la vida, la salud, los recursos, la convivencia pacífica, sino que también evidencia otras pandemias que existían desde hace siglos. Estas pandemias anteriores generan pobreza, injusticias e inequidad, discriminan y excluyen. Son las pandemias de las fronteras, como muros que no permiten la inmigración; de la economía neoliberal que quiere la desigualdad y la pobreza estructurales; de las políticas que gobiernan con intereses sectoriales y parciales, que deshumanizan y que atentan contra los pueblos y sus culturas. Estas pandemias deben ser sanadas también para el futuro, imaginar la pospandemia debe contemplar la eliminación de esas otras pandemias.

EL MODELO DEL BUEN SAMARITANO¹

Quizás al oído cristiano puede resultarle repetitivo oír hablar de la parábola del buen samaritano, sin embargo, Francisco ubica el relato en el centro de la encíclica. Cuenta al mundo lo que quiso enseñar Jesús con esa parábola.

1 “Y entonces, un doctor de la Ley se levantó y le preguntó para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la Vida eterna?». Jesús le preguntó a su vez: «¿Qué está escrito en la Ley? ¿Qué lees en ella?». El le respondió: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu espíritu, y a tu prójimo como a ti mismo». «Has respondido exactamente, le dijo Jesús; obra así y alcanzarás la vida». “Pero el doctor de la Ley, para justificar su intervención, le hizo esta pregunta: «¿Y quién es mi prójimo?». Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió: «Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos ladrones, que lo despojaron de todo, lo hirieron y se fueron, dejándolo medio muerto. Casualmente bajaba por el mismo camino un sacerdote: lo vio y siguió de largo. También pasó por allí un levita: lo vio y siguió su camino. Pero un samaritano que viajaba por allí, al pasar junto a él, lo vio y se conmovió. Entonces se acercó y vendó sus heridas, cubriéndolas con aceite y vino; después lo puso sobre su propia montura, lo condujo a un albergue y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al dueño del albergue, diciéndole: “Cuídalo, y lo que gastes de más, te lo pagaré al volver” ¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?». «El que tuvo compasión de él», le respondió el doctor. Y Jesús le dijo: «Ve, y procede tú de la misma manera” (Lc 10,25-37).

El maestro de la Ley le preguntó a Jesús “¿quién es mi prójimo?” y Él, que responde siempre de forma radical y profunda, lo invitó a escuchar y meditar en la imagen del samaritano. Al finalizar, invierte la pregunta y lo lleva a pensar en otras categorías, deja de lado aquello de pensar que prójimos son los otros de mí, que ellos son “mis prójimos”.

Jesús muestra que prójimo, en todo caso, soy yo de los demás, o, más aún, soy yo prójimo de los demás porque tengo que ponerme al servicio de los demás, “me hago prójimo” del otro. Aquí no se trata solamente de “ser” prójimo. Antes bien, se trata de “actuar”, de “comportarse” como prójimo. Se trata, como dice el texto bíblico, de tratar a los demás con misericordia.

POLÍTICA, ECONOMÍA, LEGISLACIÓN Y GOBIERNOS

La encíclica posee gran cantidad de críticas a los sistemas actuales y también gran cantidad de inspiraciones, de caminos y de invitaciones a repensar, en la lógica del samaritano, el lugar de los demás. La “patria grande”, la “patria universal” es el otro, y yo, a su vez, soy como su samaritano. Este modelo se traduce en la búsqueda de una política que promueva el bien común, respetando las identidades culturales y populares, optando preferencialmente por los más pobres y excluidos de los sistemas económicos. Prestando especial atención a los más relegados como las mujeres, las personas con discapacidad, los jóvenes, los migrantes. Urge crear en la pospandemia nuevas legislaciones que velen por los más postergados.

LA CULTURA DEL ENCUENTRO CONTRA LA VIOLENCIA

La vida sigue gimiendo de dolor a causa de las guerras, la opresión, las injusticias, la explotación, entre muchos otros lamentables factores. Frente a esa violencia, cabe la pregunta por el perdón. ¿Es posible vivir el perdón? ¿Es posible perdonar al victimario? Se deberá tener presente que el conflicto es inevitable y que debe ser superado, no anulado; que el perdón no implica ni olvido ni falta de justicia, los procesos democráticos y legales deberán seguir su curso, pero el perdón redime, re-concilia con Dios y con los demás; que la opción

es primero por los más débiles, porque allí está Jesús especialmente presente (cf. Mt 25); por último, que a la violencia no se la resuelve con más violencia.

LA FRATERNIDAD UNIVERSAL

Los gobiernos, las organizaciones internacionales, las empresas, las religiones, todos los seres humanos deberán abogar por una convivencia posible, por una auténtica hermandad o “amistad social”. Lograrlo es lograr la paz, paz que, en la visión de Francisco de Asís, es mucho más que ausencia de guerras, es la paz originaria de la Creación de Dios, la del “saludo de la paz” en las misas, paz donde no sólo no hay pecado, sino que, aún más, hay fraternidad.

INVITACIÓN FINAL

Imaginar un “futuro resucitado” con base en la esperanza cristiana, esperanza que no defrauda, pone en camino, muestra caminos posibles de acción, recuerda que el cuidado de la Casa Común implica un hacerse prójimo de todos y todas. Este recorrido implica dificultades en el camino, no exento de conflictos y diversidad de opiniones, ideas y realidades, el desafío es superarlo en clave sinodal: encontrar puntos de vinculación y relación para hacer el camino juntos.

La tarea es despertar desde la esperanza para que la post-pandemia nos encuentre trabajando por la justicia (“felices los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios”, Mt 5,9).

BIBLIOGRAFÍA

Comisión Teológica Internacional (2018), Documento “La sinodalidad en la vida de la Iglesia”, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

Podestá, Agustín (2020), “¿Dónde está Dios en la pandemia?”, en Cuda, Emilce (coord.), en *Teología, filosofía y economía de la liberación y del pueblo después de Laudato Si'. Ideología, transición y conversión: estado de la cuestión*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Scanonne, Juan Carlos (2017), “Experiencias de salvación comunitaria según *Laudato Si'* (LS 149)”, en Grupo Farrell, *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina*. Ed Ciccus, Buenos Aires.

CAPÍTULO IV

MOVILIDAD Y TERRITORIO

EL DIOS DE LA VIDA: HACIA UNA TEOLOGÍA DE LA MIGRACIÓN

Marco Strona

LA MIGRACIÓN: UN SIGNO DE LOS TIEMPOS

El tema de la migración está adquiriendo cada vez más espacio en los medios de comunicación y en la opinión pública. Este hecho se debe a las tragedias cotidianas que involucran a los migrantes; tragedias que no se traducen solamente en crueles páginas de noticias sobre crímenes, sino que expresan en lo más hondo el profundo clamor que se eleva hacia Dios, desde todas partes del planeta.

La IOM, *International Organization for Migration*, define un migrante como: “Cualquier persona que se mueve o se ha movido, a través de una frontera internacional o dentro del mismo país, fuera de su lugar de residencia habitual, independientemente de su situación legal, de la naturaleza voluntaria o involuntaria de la movilidad, de las causas del movimiento, la duración de la movilidad”.¹ La mayoría huye de las condiciones indescriptibles de pobreza, injusticias sociales, violencia, corrupción y abandono. Se trata de personas obligadas a abandonar su familia, su casa, sus afectos, para buscar una tierra y

1 <https://www.iom.int/es/quien-es-un-migrante>.

una sociedad mejores para vivir y al mismo tiempo, con la esperanza de poderse reunir pronto con sus seres queridos.

En todos los períodos de la historia de la humanidad las migraciones han constituido uno de los medios más rápidos a disposición de hombres y mujeres, para poder buscar condiciones mejores de vida fuera de su propio país. La movilidad humana, por lo tanto, es un fenómeno que ha existido siempre, al punto que se puede afirmar que los humanos son una *especie migratoria*.

Pero las migraciones no ocurren casualmente. La dirección de los flujos migratorios ha sido siempre la intersección de dos factores: el *factor de expulsión* del país de origen, y el *factor atractivo* del país de destino: es decir, el migrante abandona su país por varias razones (pobreza, desempleo, guerra, persecución, etc.) y se dirige hacia un determinado país para tratar de mejorar su calidad de vida y la de sus familiares.

Antes de convertirse en sedentaria, la humanidad se caracterizaba por ser nómada, “participó en movimientos implacables para seguir a la presa que comía, descubrir nuevas zonas de caza, escapar de las hambrunas y los desastres naturales” (Ambrosini, Francisco, 2011, p.15). La migración, por lo tanto, estaba y está conectada con la vida: se migraba, se dejaba la casa para buscar comida, para encontrar mejores condiciones de vida. Incluso más tarde, a lo largo de la historia, ha habido eventos como desplazamientos, diásporas, invasiones, deportaciones, colonizaciones, que han marcado indeleblemente la historia de la humanidad. De esta manera es posible identificar, en el desarrollo del género humano, una propensión constante a la movilidad geográfica impulsada por las razones más diversas, pero casi siempre con la idea de alguna mejora en las condiciones de vida y las perspectivas para el futuro. En todos los períodos históricos, esta tendencia de hombres y mujeres a migrar ha constituido gradualmente no sólo una estrategia de supervivencia, sino también un comienzo de nuevas profesiones y actividades laborales. Por lo tanto, las migraciones constituyen un elemento fundamental en la evolución de la humanidad porque desde siempre, el encuentro de culturas ha sido la base del nacimiento de nuevos pueblos y civilizaciones.

El fenómeno de la movilidad humana ha estado siempre en el corazón de la reflexión bíblica y teológica, con intervenciones dirigidas tanto a profundizar el análisis como a interpretar la realidad social cambiante, e identificar propuestas pastorales actualizadas y adecuadas a las nuevas situaciones, con el objetivo de proteger primero los derechos humanos de los migrantes por un lado y por otro, de promover una acogida respetuosa y auténtica al Otro, con todo su patrimonio sociocultural y religioso.

La migración, por tanto, es un hecho social total que involucra y modifica las relaciones sociales, las estructuras económicas, las dinámicas políticas; además de tener importantes dimensiones simbólicas, identitarias, religiosas y lingüísticas. Es un evento en el que se involucra la totalidad de la práctica humana, que se articula en la interacción con el universo económico, social, político, cultural y religioso en el que vive el hombre, y con sus representaciones del mundo. Por tanto, cuando se intenta analizar el fenómeno migratorio, son muchos los aspectos analíticos y sociológicos que se entrelazan.

Se trata de una complejidad entendida como multidimensionalidad, en la que el propio migrante se ve obligado a reelaborar su representación del mundo en términos de discontinuidad, ambivalencia e innovación. La visión más extendida de los fenómenos migratorios, en sentido común, es la que los conecta con las grandes causas estructurales que operan a nivel mundial y particularmente en los países de origen. La migración, especialmente en la era de la globalización, implica una forma de *ruptura* con la sociedad y el País de origen, un cambio de paradigma

Cuando el migrante deja su tierra por un tiempo más corto o más largo, “ocurre un proceso de variación de identidad individual y colectiva por el cual las formas de agregación que construyen los inmigrantes en las sociedades de llegada nunca son una mera reproducción de las originales” (Zafrini, 2004, p.16). Los migrantes de hoy y de mañana, así como cada uno de nosotros, nunca volverán a ser los mismos. Pero eso significa que ni siquiera las sociedades que acogen, tanto hoy como mañana, nunca volverán a ser las mismas: necesitamos una conversión radical, una nueva forma de pensar y vivir la relación.

Es precisamente a través de esta dinámica de *salida*, de caminar para el encuentro y la comunión con el otro, que podemos encontrar, desde el punto de vista teológico, piedra angular para el escrutinio de los *signos de los tiempos*; un tema que es ampliamente retomado por el Concilio Vaticano II –en particular por la constitución *Gaudium et Spes*– y que sugiere la idea que la verdad no es simplemente una doctrina, sino la irrupción en la existencia personal y comunitaria de Jesús, *camino, verdad y vida* (Jn 14, 6) que llama a los hombres a vivir con él y como él, transformando la historia según el designio del Padre de amor y libertad, justicia y misericordia del Padre. Por lo tanto, es necesario un cambio de mentalidad, un *nuevo pensamiento* que replantee, a la luz de las necesidades de hoy, la cuestión de la socialización, de la convivencia, de la fraternidad tanto a nivel micro-social como macro-social.

DE PEREGRINOS A HUÉSPEDES

En la Biblia, esta concepción de la condición humana, del hombre entendido como peregrino y migrante, se profundiza siempre más, mostrando el cristianismo mismo como la religión del viaje. Es apropiado, en este punto, recordar dos iconos bíblicos que ilustran bien este concepto.

La primera es la de la visita de Dios a Abraham y Sara (Gn 18,1-16). Nos enfrentamos a una especie de narrativa ampliamente difundida entre todas las civilizaciones, en la que es precisamente la visita de un ser divino a los hombres.

En la *Odisea*, por ejemplo, leemos: “Incluso los dioses, haciéndose ver como extranjeros de tierras lejanas, vagan en varias formas entre ciudades para observar la arrogancia y la rectitud de los hombres” (Omero, Cap. XVII, 488). En esto, como en otros episodios, surge un tema principal, el de la prueba a través de la cual se prueba la conducta frente al extranjero que, al menos inicialmente, no se reconoce.

En el texto considerado, tomado del *Génesis*, la frase introductoria, como von Rad sugiere “determina de una vez por todas quién es en esta aparición divina, pero debe ser reconocido: en la relación que

Yahvé tiene aquí con los tres hombres, algo oscuro permanece” (Von Rad, Gerhard, 1978, p.270).

Aunque el lector, gracias a esta frase introductoria, ya sabe antes quién es el verdadero autor de la visita, la fórmula *tres hombres* tiene la tarea de hacerle mirar a los tres invitados con los mismos ojos que Abraham, lleno de sorpresa y desconfianza al mismo tiempo.

Este episodio muestra cómo la fe de Abraham –y en consecuencia nuestra fe también– se coloca incesantemente frente a la necesidad de reconocer a Dios como *diferente*, Otro. El visitante, el peregrino que llama a nuestra puerta, viene, como señala Michel De Certau, “como una pregunta que vino *de fuera* o lejos, que critica y desmitifica la intimidad que hace del Señor un ídolo, un objeto poseído y traído de vuelta a él con el pretexto de que no puede desvincularse de una verdad inexpugnable” (De Certau, Michel, 1993, p.17).

El segundo icono se refiere al episodio de los discípulos de *Emaús* (Lc 24, 13-35).

De estos dos discípulos se dice, precisamente, que estaban en camino, y en el camino cruzan a un hombre que, peregrino como ellos –migrante con migrantes– los acompaña: es precisamente Jesús quien, sin embargo, no es reconocido inicialmente. La transición de ser peregrino a ser huésped tiene lugar en el momento máximo de compartir fraterno, es decir, durante la comida, cuando, en el gesto de la fracción del pan los ojos de los discípulos se abrieron y lo reconocieron: a través de la solidaridad en la caridad, Jesús, el peregrino, el extranjero, el migrante, se convierte en huésped; su presencia, diría E. Lévinas, “consiste en acercarse a nosotros, *en entrar*” (Levinas, Emmanuel, 1998, p.223).

La epifanía del Rostro de Jesús, que antes era irreconocible a los ojos de los dos, se convierte en algo vivo gracias al gesto de solidaridad, fraternidad y hospitalidad. En este sentido, se pone en tela de juicio la conciencia de los dos discípulos. Ellos son llamados una y otra vez para cuestionar la identidad del extranjero que apareció durante el viaje; pero es precisamente el cuestionamiento de uno mismo lo que revela la acogida del absolutamente Otro.

Las figuras de los dos peregrinos representan a la Iglesia que logra cambiar su corazón, rostro y recorrido en el mismo momento en que experimenta la vida viva del Viviente. La inesperada y sorprendente llegada de Dios –que se manifiesta en el episodio de Emaús– denota la matriz de la *mística del encuentro* que el Papa Francisco señala constantemente.

Como observa Emilce Cuda, la cultura del encuentro de la que habla Francisco es evangélica, y se basa en la fórmula trinitaria, cuya lógica es la comunicación entre las Personas Divinas, entre la Trinidad y el hombre, y entre los hombres (Cuda, Emilce, 2018, p.244).

A medida que se crean a imagen y semejanza de Dios, todos los seres humanos –así como toda la creación– son buenos, bellos y verdaderos: aquí es donde su dignidad está arraigada, “y la acción sociopolítica de los cristianos está legitimada como una misión escatológica que los libera del pecado y sus consecuencias sociales” (Cuda, Emilce, 2018, p.244). La alegría, pues, para Francisco es una consecuencia de la *Buena Nueva* del Evangelio y consiste en esto: “Un pueblo de hombres que son tratados con la misma dignidad que aquellos que fueron creados a imagen de Dios Trino, Dios con quien tiene una relación personal, al único propósito de ser redimido, es decir, devolver a la vida entregada por Él para que tengan Vida, y la tengan en abundancia” (Cuda, Emilce, 2018, p.245).

Esta mística conduce a la dedicación humana total del Otro, en forma de responsabilidad. La incondicionalidad de la acogida apunta, dice C. Theobald:

De hecho, a la singularidad absoluta del otro, es decir, a su dignidad inalienable –sea cual sea su estatus social o legal– y al mismo tiempo le permite al que acoge que acceda a su propia singularidad. Pero este doble acceso de cada uno a su propia singularidad, gracias al riesgo de la hospitalidad, pasa al mismo tiempo por una “alteración” o una “vulnerabilización” mutua (Theobald, Christoph, 2019, p.25).

Precisamente esta atención al Otro, a los demás, es propia del ser humano, que es esencialmente un *ser-para-el otro*, en la reciprocidad de la relación.

LA IMAGEN DEL POLIEDRO: LA MIGRACIÓN COMO “CAMINO” PARA LA UNIDAD EN LAS DIFERENCIAS

Esta relación con los demás y para los demás está fuertemente condicionada por estar en el mundo, por vivir y compartir la humanidad misma, que encuentra en la máxima disponibilidad para morir por el otro la figura de una santidad primordial y hospitalaria; una relación que indica el significado mismo del amor en su responsabilidad por el prójimo, por el extranjero; una relación, generada y custodiada en el amor, que empuja hasta la donación total de sí mismo.

La salida de sí mismo en la dirección del Otro se convierte en un camino hacia la santificación personal y comunitaria; una manera auténtica de entrar en relación con los demás, generando una auténtica cultura de encuentro. Para combatir la indiferencia y superficialidad que prevalece en las relaciones, buscando una forma original de encontrar al Otro allá donde está, Papa Francisco ofrece un modelo, una imagen geométrica muy querida por él y que a menudo se repite en sus escritos: el del poliedro.

En *Evangelii Gaudium* afirma:

El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos (Francisco, 2013, p.236).

Y, en la Encíclica *Fratelli Tutti*:

El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones. Porque de todos se puede aprender algo, nadie es inservible, nadie es prescindible. Esto implica incluir a las periferias. Quien está en ellas tiene otro punto de vista, ve aspectos de la realidad que no se reconocen desde los centros de poder donde se toman las decisiones más definitorias (Francisco, 2020, p.215).

La imagen del poliedro representa bien la idea de unidad en diferencia, porque, comenta M. Borghesi que “mantiene la supremacía de la totalidad sin eliminar la polaridad con las partes” (Borghesi, Massimo, 2017, p.133).²

El Papa examina esta figura geométrica inspirándose en el concepto, elaborado por Romano Guardini, de *oposición polar*, en referencia a la relación entre la unidad y las diferencias. Para Guardini, de hecho, los opuestos son una parte integral del proceso que conduce a la unidad; la vida, dice, “se experimenta como algo que abarca ambos. Como una esencia, como un proceso: ambos deben existir juntos” (Guardiani, Romano, 2016, p.41). Para Guardini, es decir, la oposición consiste en el hecho de que los dos momentos de la dialéctica “cada uno de los cuales se encuentra en sí mismo inconfundible, ineludible, inamovible, sin embargo, están indisolublemente vinculados entre sí; en realidad sólo se puede pensar el uno del otro por medio del otro” (Guardiani, Romano, 2016, p.42).

La figura geométrica del poliedro, según J.C. Scannone, y la valoración de lo mejor de cada individuo dentro de ella “se aplican

² De considerable interés es la relación que Borghesi desarrolla entre Bergoglio y Guardini a partir de la imagen del poliedro, que está vinculado al concepto de *oposición polar*.

tanto al pueblo de Dios pluricultural como a los pueblos en lo que acontece el entrecruzamiento de culturas y a la relación entre estos, ya que siempre es posible buscar una genuina interculturalidad justa, simétrica y solidaria” (Scannone, Juan Carlos, 2016, p.251).

Aplicando la imagen del poliedro al tema de la migración –desde la perspectiva de una mística trinitaria– podemos observar cómo es el Espíritu mismo, en la comunión del pueblo de Dios, que fortalece la personalidad de cada uno de sus miembros, en su interrelación mutua, pero irreductible a un Nosotros concebido como una totalidad dialéctica.

La imagen del poliedro, entonces, invoca la inter-relación del amor en el Espíritu Santo que, como vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, respeta y garantiza en la identidad de un solo Dios las distinciones interpersonales entre ambos y ambos con el Espíritu. Brota, desde aquí, una profunda y auténtica *mística del Nosotros*.

Sigue Scannone:

En distintas partes del mundo y en diferentes ámbitos de la cultura se aspira hoy a una sociedad más humana, justa, equitativa y solidaria, cuyo horizonte cultural sea –cada vez más, aunque nunca de forma definitiva– el de la *comunicación* (de palabras, acciones y bienes) hacia un mayor *encuentro* y *comunión* entre las personas, naciones, culturas, religiones y ciencias. La comunicación supone tomar en serio a los otros y al tiempo, implica *relacionabilidad* abierta, prepara el surgimiento de *novedad histórica* como su fruto y se mueve con facilidad en la dimensión de la *gratitud* recíproca y la comunión. Lo que no implica olvidar ni eludir, sino superar los conflictos hacia una síntesis superior siempre en tensión vivificante (Scannone, Juan Carlos, 2019, p.120).

Esta proximidad debe conducir a lo que el Papa Francisco llama *amor político*:

Hay un reconocimiento básico, esencial para caminar hacia la amistad social y la fraternidad universal: percibir cuánto vale un ser humano, cuánto vale una persona, siempre y en cualquier circunstancia. Si cada uno vale tanto, hay que decir con claridad y firmeza que «el solo hecho de haber nacido en un lugar con menores recursos o menor desarrollo no justifica que algunas personas vivan con menor dignidad». Este es un principio elemental de la vida social que suele ser ignorado de distintas maneras por quienes sienten que no aporta a su cosmovisión o no sirve a sus fines (Francisco, 2020, p.106).

Tal amor será capaz de ver en los pobres, en los migrantes, no sólo los receptores de la acción política beneficiosa, pero también los gerentes de su destino como pueblo, que luchan por su liberación llevan el mayor peso de esta lucha y la dirigen objetivamente hacia la creación de una nueva sociedad. Un amor que se hace carne, se hace visible especialmente en la vida de los pobres.

Desde la perspectiva de este amor político, que se manifiesta plenamente en la aceptación del Otro como Otro, el rostro del migrante, del extranjero llamando a nuestras puertas en busca de hospitalidad y fraternidad, en su singularidad irreductible, se refiere al horizonte infinito que siempre va más allá del yo en la dirección del Nosotros.

La cultura del encuentro, por lo tanto, permite establecer un diálogo auténtico y profundo con todos los seres humanos.

Es un desafío y una oportunidad, que requiere una profunda atención a la vida y una gran sensibilidad espiritual, pero que, si se aborda de una manera auténtica y recíproca, puede ofrecer las condiciones para un cambio de mentalidad, colocando la salvaguarda de la vida y la dignidad de cada persona en primer lugar, en vista de un mundo y una sociedad continuamente construida por la acción del Espíritu que produce fraternidad, hospitalidad y solidaridad.

CONCLUSIÓN

La mística marcada por el paradigma de la *comunión* genera un *nuevo pensamiento* y traza nuevos caminos en la vida social. Una mística que expresa, en la tensión constante a Dios, el amor por el Otro; una mística, por lo tanto, encarnada, que experimenta a Dios desde el rostro, desde la carne del otro, entrando profundamente en su situación social y cultural; una mística que nos permite ver el Rostro de Dios, dentro y a través de los muchos rostros humanos y multi- religiosos y que representa una posibilidad para que el ser humano viva la dimensión antropológica fundamental de la gratuidad al acoger al Otro.

Se trata de una espiritualidad, como subraya M. C. Bingemer, “capaz de hacer que hombres y mujeres puedan caminar con valor al encuentro de conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual” (Bingemer, María Clara, 2018, p. 377-378).

La llegada del Otro –a través del mar o el desierto o las montañas frías– siempre está desestabilizando: desestabiliza la seguridad que el yo se crea mirando sólo el espacio circundante y se abre a la novedad sin precedentes, el espacio en el que Dios siempre crea cosas nuevas; el espacio de la fraternidad.

BIBLIOGRAFÍA

Ambrosini, Maurizio (2011), *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna,

Bingemer, Maria Clara (2018), *Mística en el sur de América: Entre la profecía, lo cotidiano y la práctica*, en Aranguren Gonzalo, Luis- Palazzi, Félix (coord.), *Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero-latino-americano*, San Pablo, Madrid.

Borghesi, Massimo (2017), *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano

Cuda, Emilce (2018), *Leggere Francesco. Teologia, etica e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

De Certau, Michel (1993), *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, ed. Qiqajon, Magnano (BI).

Francesco (2013), Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/docu-

[ments/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)

Francesco (2021), Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Guardini, Romano (2016), *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia.

Lévinas, Emmanuel (1998), *La traccia dell'altro*, Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano.

Omero (1838). *Odissea*, Giuseppe Antonelli editore

Rad, G. V. (1978), *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*. Vandenhoeck & Ruprecht.

LOS MIGRANTES COMO TRABAJADORES DESCARTADOS

UNA APROXIMACIÓN DESDE EL PENSAMIENTO SOCIAL DEL PAPA FRANCISCO

Gerardo Cruz González

*“Los refugiados, el desperdicio humano
de la frontera global,
son los excluidos en carne y hueso,
los forasteros absolutos,
forasteros en todas partes fuera de lugar:
los ‘no lugares’ que no aparecen en ningún mapa
utilizado por los hombres en sus viajes”.*
Zygmunt Bauman, *Vite di Scarto*

Los migrantes, sin duda, pertenecen a este grupo de personas que el Papa Francisco llama descartados. Son la consecuencia del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil; lo que genera que grandes masas de personas se vean excluidas y marginadas, sin trabajo, sin horizonte ni salida. En este contexto los seres humanos son descartables, pueden ser considerados un bien de consumo, pueden ser usados y luego tirados cuando ya no son útiles. Este es el inicio de la cultura del descarte, una cultura que no sólo acontece sino que se promueve. Esto es muy grave, siguiendo con el planteamiento de Francisco, porque ya no se trata solamente ya del fenómenos de la explotación y la opresión, sino que está surgiendo algo nuevo:

con la exclusión queda afectada en la misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que viven dichas personas descartadas, pues ya no sólo se está en las periferias de esa sociedad, o debajo de ella, sino que se está afuera. Los excluidos no son explotados, sino que ahora son desechos, son considerados sobrantes. Esa es la cultura del descarte (EG 53).

Pensando en las personas migrantes, que esencialmente no tienen trabajo y buscan nuevos horizontes y posibilidades de tenerlo, fuera de sus comunidades y países, en su exclusión, reconocemos otros adjetivos que el mismo Papa Francisco reconoce que son muchísimos, son los “no ciudadanos”, los “ciudadanos a medias” o los “sobrantes urbanos” (EG 74).

El presente artículo tratará de descubrir la propuesta del Papa Francisco, en términos políticos sobre la inclusión social de los trabajadores descartados que son los migrantes.

MIGRACIONES, TRABAJO Y DESCARTE

En México, las perspectivas de Migración en realidad están rebasadas y han tenido nuevos derroteros debido a las constantes causas de violencias que impulsan a migrar; a los efectos del cambio climático y a la pandemia que ha generado mucha más pobreza cuyas perspectivas han sido sobrepasadas (ACNUR, 2019).

Por otro lado, el impacto del cambio climático como causa de las migraciones forzadas es cada vez mayor, las personas buscan trabajo y supervivencia tras sufrir los embates de dicho cambio climático. Según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM),

los migrantes por motivos ambientales son personas que debido a cambios repentinos o graduales en el medio ambiente, que inciden negativamente en sus condiciones de vida, se ven obligados a –o deciden– abandonar sus viviendas habituales, ya sea de manera temporal o permanente, y se desplazan a otras partes de su propio país o fuera del mismo (OIM, 2011, p.33).

El actual modelo laboral responde a las exigencias del mercado y está marcado por una enorme deshumanización. El trabajo en el mundo no representa una oportunidad de desarrollo personal, sino que generalmente apunta a la explotación y a la desintegración de la clase obrera para hacer menos exigibles sus derechos. La precarización del salario corre a la par de la precarización de todos los derechos laborales.

El trabajo es la primera necesidad, el derecho exigible más urgente en este momento. Es el bien más escaso y más indispensable; pero el trabajo asalariado, nacido hace siglo y medio como resultado de la Revolución Industrial, ya no da para vivir, como afirma el teólogo Pedro Trigo, SJ (Trigo, Pedro, 2018, p.228-230).

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, con diversos documentos e iniciativas, el Papa León XIII sobre todo en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), reconoció las desventajas de una nueva clase social, el proletariado. Esta clase se constituyó a la par de una nueva forma de trabajo que fue el trabajo asalariado. Sin embargo, hoy se puede asumir la idea de una clase social denominada “precariado”. La idea de precariado nos ayuda, con sus limitaciones, a entender esa característica de los trabajadores: el empleo hoy, es generalmente precario, así como los salarios y los demás derechos sociales de quienes buscan una actividad que les permita acceder a una vida digna a los trabajadores como a sus familias.

Volviendo a León XIII, sin lugar a dudas, su preocupación social parte de dos sujetos sociales emergentes en el siglo XIX, los migrantes y los obreros. De hecho, antes de *Rerum novarum*, León XIII emitió documentos que buscaban procurar la atención de migrantes italianos, migrantes que viajaron a América principalmente en busca de trabajo. En este sentido baste recordar por ejemplo la relación epistolar que tuvo con el obispo Giovanni Battista Scalabrini, fundador de la congregación que atiende a migrantes como carisma, para atender pastoralmente precisamente a los trabajadores migrantes. Emitió una carta, cuatro años antes de *Rerum Novarum* (1887)¹

1 León XIII (1887), *Libenter agnovimus*, Carta al obispo de Piacenza, mons.

en la que da cuenta de la preocupación sobre los dos sujetos emergentes mencionados. En el mismo sentido encontramos el documento dirigido a los arzobispos y obispos de América Latina para solicitarles la atención pastoral a favor de los migrantes italianos que se ven obligados a “mutar patria”, llegados a estas tierras sudamericanas.²

La preocupación original de *Rerum Novarum* por garantizar los derechos del proletariado, hoy en día sugiere un esfuerzo mayor para la acción profética de la Doctrina Social, porque asistimos a la extinción del trabajador que aseguraba la subsistencia de su familia por medio del trabajo asalariado. La mayoría de los trabajos a nivel global se realizan en el trabajo llamado informal, por *outsourcing* o bajo otros esquemas que desarticulan a la clase trabajadora. En este ámbito se encuentran las mujeres que hacen trabajo doméstico o trabajo de campo, los campesinos, las personas que ofrecen sus servicios en algún oficio pero que no pertenecen a ninguna empresa como cuidadores y cuidadoras, carpinteros, plomeros, albañiles, vendedores ambulantes en las calles de la ciudad o en trenes subterráneos. Muchos de estos trabajos precarios son eventuales y se constituyen muy comúnmente en formas nuevas de explotación. Sin embargo, hay quienes ni siquiera pueden tener acceso a ese tipo de trabajo y que no gozan políticamente de beneficios por parte del estado para nivelar esa carencia laboral como sería una renta básica universal.

En realidad, en este momento de la historia, no existe más la idea de clase social. La desaparición de la clase obrera genera precisamente la desarticulación de dicha clase y con ello la desaparición de los derechos sociales de los trabajadores e incluso su existencia como un grupo social organizado. Sin embargo, la idea del precariado sirve para entender que los procesos del mercado han situado a millones de personas sin oportunidades de desarrollo, sin dinero, sin educación, sin acceso a sistemas de salud y pensiones. En general, sin derechos sociales.³

Giovanni Battista Scalabrini.

2 León XIII (1888), *Quam aerummosa*, Carta a los venerables hermanos arzobispos y obispos de América.

3 Según Teresa Crespo en los Cuadernos de *Cristianismo y Justicia*, número 198, llamado “El Trabajo: Presente y Futuro”, hay algunos estudios e investigaciones

Los migrantes están en este rubro son, en términos de la teología del Papa Francisco, los descartados, es decir, quienes ya no tienen nada que aportar a una sociedad basada en la competitividad, el individualismo y que tiene como dios al ídolo supremo que es el dinero. Estos excluidos, “no son explotados, sino desechos, sobrantes” (EG 53).

Los migrantes son quienes requieren urgentemente de un trabajo para satisfacer sus necesidades básicas y las de sus familias. Pero al llegar a un nuevo país, muchas veces lo que desempeñan como actividad para ganarse la vida no es más que una nueva forma de explotación. Dada la crisis global que representa la embestida del Covid-19, muchas sociedades de llegada, los llamados países de atracciones migratorias, países de economías hegemónicas, también se encuentran en crisis, y también las oportunidades laborales para los migrantes son todavía más reducidas. Quienes logran acceder a un trabajo deben estar dispuestos a asumir la explotación que se impone desde el sistema actual. En este sentido los migrantes son descartados entre descartados.

El actual momento histórico deja entrever una crisis antropológica de la cual ya daba cuenta el Papa Francisco en *Laudato Si'*. Hay un escenario agravado por el cambio climático y los efectos de la pandemia. La desigualdad social y económica que resulta de estos procesos, además de la polarización política en el mundo, representan un reto para toda la humanidad. El horizonte del futuro responde el Papa en diversos textos, está en la línea del reconocimiento de la dignidad humana y sus derechos fundamentales, la lucha contra la injusticia y la desigualdad al interior de los países y entre los países, la atención privilegiada de los pobres y descartados y la adición de una forma de solidaridad mundial que incluye el cuidado del medio ambiente, la capacidad de cuidar la vida especialmente puesta en peligro (Prodi, Mateo, 2018, p.6).

de universidades del Reino Unido que han popularizado una nueva concepción de las clases sociales articulada en siete estratos, la escala inferior es el precariado.

LA POLÍTICA

Delante de tantos poderes fuertes los Estados-nación han supeditado el poder político al económico, sobre todo a las finanzas y a la fuerza del mercado mundial. La política como ejercicio y expresión máxima de la caridad, representa en realidad el único contrapeso a las estructuras de pecado que privilegian los intereses de unos pocos. Esto rompería lo que en términos sociológicos, es el sistema mundo sugerido por Wallerstein.

La apuesta del Papa Francisco es política y es teológica. El Magisterio social tiene un más allá de las puras indicaciones que muchas veces fueron consideradas en la Doctrina Social de la Iglesia como “orientaciones”. En el Magisterio pontificio, especialmente en Pablo VI, la Doctrina Social de la Iglesia terminaba su misión en determinar “orientaciones” para la acción.⁴

Este modo singular de entender la Doctrina Social ha llevado a afirmar a algunos teólogos que la teología del Papa Francisco es una pastoral teología cuyo horizonte es la unidad y la inclusión (Cuda, Emilce, 2016, p.86). Para Emilce Cuda, gracias a los fundamentos teológicos latinoamericanos, afincados estos a su vez en la teología de la cultura, que es la teología que desde Argentina ha enriquecido a la teología latinoamericana, no se trata de un ejercicio simplemente especulativo, sino que dicha reflexión se convierte en un “compromiso pastoral ineludible”. En el espíritu de *Aparecida* los discípulos se constituyen en misioneros. Pero también la teología tiene una conversión. La teología se hace pastoral teológica que se recategoriza a partir de las prácticas culturales en el pueblo, categoría fundamental de la teología de la cultura (Cuda, Emilce, 2016, p. 221).

Por lo anterior podemos inferir que la propuesta de una teología del migrante en Francisco, por un lado es una exigencia ética y política, y por otro es un recentramiento de las personas migrantes como protagonistas históricos.

Para el Papa Francisco los descartados del sistema político y económico no son sujetos pasivos en su pastoral teológica, sino al con-

4 Cf. Pablo VI (1971), Exhortación apostólica *Octogesima Adveniens*, n. 4.

trario, son protagonistas históricos en los procesos de su liberación. La idea política del Papa permite integrar a las personas descartadas desde el ejercicio de su propia libertad y con la creatividad que le son propias. En ese contexto los migrantes tienen la posibilidad con sus propios pies y manos de integrarse en una comunidad que, a su vez, en un ejercicio dialógico, debe aceptar lo que propongan los migrantes y fomentar el desarrollo de los que llegan a su ciudad.

EL ESCENARIO DE FRONTERAS

Pero esta integración de las personas migrantes como un proceso político y teológico no es sencilla. Las personas obligadas a dejar su lugar de origen para buscar nuevos horizontes se encuentran con políticas de fronteras amuralladas. Estas fronteras geográficas, materiales, también son simbólicas. Achille Mbembe,⁵ dice que los migrantes experimentan las fronteras que los van *circuncidando* y reduciendo en espacios geográficos y simbólicos cada vez más pequeños. Esa reducción es proporcional a su capacidad de movilidad y a la reducción de sus derechos humanos. Las fronteras son atravesadas por quienes tienen pasaportes, documentos legales y sobre todo: dinero, ellos son generalmente los que no pertenecen al sur global. Su movilidad es constante, la realizan con facilidad y son bienvenidos a donde llegan.

En cambio, los migrantes forzados, que buscan trabajo para sobrevivir se encuentran con barrancas, fosas, desiertos, mallas electrificadas, ejércitos, trenes y cámaras de seguridad, que se articulan con narrativas de exclusión como la xenofobia, el racismo, neo-nacionalismos de corte fascista, el patriarcalismo, y la aporofobia. Las paredes y los muros representan en realidad un espacio entre *el ser* y *el no ser*, es también el entrecruce de la esperanza y la posibilidad de encontrar un mundo distinto del otro lado. Son los “no lugares” de los que hablan algunos sociólogos (Bauman, Zygmunt 2004, p.100).

5 Palabras pronunciadas por el filósofo camerunés Achille Mbembe sobre crisis migratoria global, administración de cuerpos en regímenes contemporáneos, políticas de representación, tecnologías raciales en la era del algoritmo, entre otros, en su visita a la UNAM, la conferencia “Bodies as Borders. A Critique of the Contemporary Global Migration Regime”, en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo, en Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

Los migrantes son a lo largo de los procesos migratorios entendidos de diversos modos. Son emigrantes cuando salen, transmigrantes en todo el proceso, inmigrantes al llegar. Pero dependiendo del lugar geográfico se les considera sudacas, mareros, negros, indios, brownies, criminales, peligrosos, narcos, indeseables.

Este rechazo a las personas migrantes también se construye desde las políticas internas de los países. Hoy se llama tercer país a los países que deciden ser muralla de contención para que los países de alta atracción migratoria no reciban a estas personas migrantes, es lo que se llama el fenómeno de las fronteras extraterritoriales. Países pobres se declaran tercer país para que con argucias legales impidan el paso de los migrantes y ahí sean contenidos.

Las fronteras niegan la dignidad de los migrantes y niegan la posibilidad de vida digna, de trabajo y participación política.

LA MEJOR POLÍTICA PARA EL TRABAJO Y LOS MIGRANTES

El Papa Francisco apunta hacia la ética cristiana como herramienta para restaurar la política. En un vuelo de regreso a Roma, declaró con dedicatoria, que “levantar muros no es cristiano”. Lo que declara el Papa es tomado en cuenta a nivel mundial. Por eso la importancia de este aforismo lo entendió muy bien el presidente Trump. Sin embargo, no es acusar lo que busca el Papa Francisco, sino que pretende que las estructuras sociopolíticas se modifiquen para permitir la integración de los migrantes en un mundo globalizado. Por ello, frente a los Pactos Globales de Migración y de Refugio del año 2018 elaboró una propuesta política de atención a las personas migrantes en el que es central el trabajo. Esta propuesta no es una invitación exclusivamente pastoral, sino que tiene que ver con el llamado a humanizar los procesos políticos de los países de expulsión de personas migrantes, de tránsito y de llegada. Atiende también a los procesos migratorios entendidos como procesos regionales y en un plano más extenso, internacionales y globales.

Lo que el Papa propone está expresado en el Mensaje para la Jornada Mundial Del Migrante y Refugiado 2018 y que se ha popularizado con el nombre de “los cuatro verbos” (acoger, proteger, promover

e integrar). Los cuatro verbos constituyen un itinerario del proceso de las personas migrantes en su integración que abarca las diversas etapas del proceso migratorio: la salida o el proceso de dejar el hogar, el viaje o el tiempo de tránsito, la llegada o arribo y la búsqueda de integración que incluye la posibilidad del regreso (Baggio, Fabio, y Czerny, Michael, 2018, p.1). El llamado político es a construir políticas públicas que permitan a la sociedad y a los gobiernos acoger a las personas que huyen forzosamente de sus lugares de origen.

La salida debemos entenderla como una expulsión violenta. Los migrantes del mundo se ven violentados a dejar sus casas porque ya no les queda otra oportunidad. Este primer momento del proceso migratorio es muy doloroso para quienes lo viven ya que muchas veces tiene que ver con la violencia social, la vulneración de sus derechos fundamentales, la fuerza devastadora de meteoros que azotan sus comunidades debido al cambio climático, la violencia heteropatriarcal que sufren mujeres y personas de la diversidad sexual al interior de sus propias familias, y la violencia generada por la economía que mata y la pobreza extrema.

Bajo este panorama es necesaria una acogida humana que atienda a dichas personas. Los servicios elementales de acogida como darles de comer, atender su salud, curarles sus heridas producidas en su camino, poder escucharlos, brindarles un espacio de descanso, son fundamentales. Este ejercicio de acogida y hospitalidad es ya una tradición en la Iglesia católica y en otras iglesias cristianas. Esa labor es ejercida incluso en condiciones muy adversas ya que a veces la acogida representa arrancar de las manos del crimen organizado a las personas migrantes para salvaguardar su vida. Otro factor para considerar es la poca capacidad de recursos materiales con los que a veces cuentan los centros de acogida. *Acoger* es el primer verbo que reclama acciones inmediatas en favor de migrantes y refugiados.

Con el verbo *proteger*, se exigen una serie de acciones en defensa de los derechos y la dignidad de los migrantes y refugiados, independientemente de su estatus migratorio. Así lo reconoció el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in Veritate*, hablando del desarrollo humano integral, relacionado al fenómeno de las migraciones,

en el que el Papa, hoy emérito, aboga por una política que debe desarrollarse a partir de la colaboración entre los países de procedencia y los de destino por medio de adecuadas normativas internacionales capaces de armonizar los diversos ordenamientos legislativos, para salvaguardar las exigencias y los derechos de las personas y de las familias emigrantes, así como las de las sociedades de destino. Y apunta el Papa Benedicto XVI que ningún país por sí solo puede ser capaz de hacer frente a los problemas migratorios actuales, tema que desarrolla su sucesor (Benedicto XVI, 2009). La protección incluye medidas políticas de asistencia consular, así como el derecho a tener consigo en todo momento sus documentos personales de identidad, el acceso equitativo a la justicia, la posibilidad de abrir cuentas bancarias y un ingreso básico para la subsistencia. En este sentido la protección incluye ya desde este momento la posibilidad de acceder al trabajo digno con una remuneración adecuada.

En el verbo *promover* se recogen todas las acciones que tienen la finalidad de otorgar posibilidades de realización a las personas migrantes y refugiadas. En este punto es claro el Papa Francisco en promover la inserción sociolaboral en los migrantes y refugiados porque exige la garantía para que todos los que se ven obligados a migrar, incluidos quienes solicitan asilo, puedan tener la posibilidad de trabajar. Con ello se reclaman las necesidades de tener cursos de capacitación en el trabajo o de idiomas.

Finalmente, el último verbo, *integrar*, erige sobre las bases de la interculturalidad. Se trata de poner en el mismo plano los beneficios de las personas que llegan, así como de las comunidades que reciben. La integración para el Papa Francisco no es una asimilación porque ello sería olvidar la propia identidad, al contrario, se trata de “descubrir el secreto del otro y abrirse, sin lugar a duda el trabajo es fundamental en los procesos de integración” (Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y Refugiado, 2018).

FRATELLI TUTTI

La segunda encíclica social del Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, representa una síntesis del Magisterio de Bergoglio y de Francisco. Es un documento compendio de su pensamiento social y su pastoral

teológica en el que propone dos paradigmas para construir un “nosotros” y alejarnos del “yo” individualista. El primero está tomado del Evangelio de Lucas y es el paradigma del Buen Samaritano que desde aparecida lo ha tenido presente y lo ha expuesto con diversos acentos en diversos momentos.

El segundo paradigma es el del migrante. Cuando en 2018 estableció los cuatro verbos en concordancia con las líneas de *Evangelii Gaudium* publicada cinco años atrás, donde habló de la inclusión social de los pobres, se movió en un plano analógico entre los migrantes y los pobres a quienes con fines expositivos podemos entender como “los descartados”. Si el Papa habla de un proceso que va desde la acogida hasta la integración, en favor de las personas migrantes, no lo hace en un modo restrictivo para ese sector de descartados. Es decir, podemos intercambiar el nombre de migrantes por descartados y entonces se puede entender ahí a todo lo descartado incluyendo a los trabajadores, y migrantes. A cada persona descartada la debemos de acoger, proteger, promover e integrar, entendiendo a cada uno de estos grupos en su contexto. Por eso en *Fratelli Tutti* cuando habla de los migrantes podemos pensar en toda la diversidad que conforma el universo de personas que se ven forzadas a dejar su comunidad primordialmente buscando una forma de vivir y medios para ganarse la vida.

Para *Fratelli Tutti* los migrantes son un *signo de los tiempos*. En ese sentido cargan sobre sí el clamor de los últimos y la esperanza de construir sociedades incluyentes que inician con la hospitalidad, la fraternidad universal y entender que ya no están “los otros”, sino solo un “nosotros”. El Papa desea que tanto dolor no sea inútil, que demos un salto hacia una forma nueva de vida y descubramos definitivamente que nos necesitamos y nos debemos los unos a los otros, para que la humanidad renazca con todos los rostros, todas las manos y todas las voces, más allá de las fronteras que hemos creado, derribando. No hay que olvidar que el Papa escribió esta carta encíclica en los momentos más críticos de la pandemia.

Para ello uno de los ejes nucleares de la encíclica tiene que ver con la dimensión política que emana de la fraternidad universal. El

Papa recuerda que la política es la forma más alta de la caridad. Sin embargo, hoy requerimos de una política que tenga un amor preferencial por los últimos, que descubra a los pobres y los valore en su inmensa dignidad, que lleve al respeto de su cultura y logre la integración plena en la sociedad. Esa es la mirada del verdadero espíritu de la política. A partir de esta premisa fundamental la construcción de políticas inclusivas deben asegurar que la sociedad no se rija por criterios del mercado, deficiencia y la competitividad sino en donde la amistad social y el amor político generen lazos comunitarios de fraternidad.

Precisamente el trabajo en el caso de los migrantes constituye un eje articulador entre políticas que miran al bien común y la construcción de la idea del “nosotros” sobre el “yo” egoísta y al cuidado de los más vulnerables. Esta articulación se genera a través de la caridad, pero no del asistencialismo ya que ello no permite el reconocimiento de la dignidad de las personas descartadas. Esta tarea de incluir a los migrantes trabajadores es de tal modo urgente que es necesario un escenario en el que se haga verdaderamente posible una gobernanza global para las migraciones, es decir que no es tarea exclusiva del Estado-nación sino de la comunidad internacional. Para ello son necesarios los esfuerzos de los gobiernos regionales y locales y que la gestión de las políticas públicas y las leyes también sean producto de las necesidades expresadas, así como de las soluciones de las buenas prácticas. Es recoger en dichas políticas los trabajos de los “poetas sociales” a los que alude el Papa en *Fratelli Tutti*.

Las políticas que se deben asumir para los migrantes trabajadores se deben articular con planes a medio y largo plazo que no se queden en la simple respuesta a una emergencia. Deben servir, por una parte, para ayudar realmente a la integración de los emigrantes en los países de acogida y, al mismo tiempo, favorecer el desarrollo de los países de procedencia, con políticas solidarias, que no sometan las ayudas a estrategias y prácticas ideológicas ajenas o contrarias a las culturas de los pueblos a las que van dirigidas.

En el plano de la plena integración social Francisco propone el respeto por las diversidades culturales, así como superar

el miedo que da lo diversos para entenderlo como una forma de enriquecimiento cultural.

El Papa Francisco comprende que ante la presencia de las personas migrantes algunos tengan dudas y sientan temores, lo entiende como parte del instinto natural de autodefensa. Sin embargo apuesta por la integración. Cuando una persona y un pueblo saben integrar creativamente en su interior a los otros, son verdaderamente fecundos. Francisco invita a ir más allá de esos temores y rechazos primarios, porque esa forma de pensar y de actuar puede llegar al punto de convertir a las personas en seres intolerantes e incluso racistas. El miedo priva la capacidad de encuentro con el “otro” y entonces de formar el “nosotros”

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el discurso que dio Francisco al Cuerpo Diplomático acreditado en la Santa Sede en enero de 2016, afirmó que “las migraciones constituyen un elemento determinante del futuro del mundo”. Si las sociedades somos capaces de entender que los protagonistas de estas migraciones son trabajadores y trabajadores creativos podemos estar satisfechos de entender la mayor exigencia ética de este momento histórica: reconocer la centralidad del trabajo como articulador de la justicia social y a la vez reconocer que las personas migrantes, descartada por el sistema económico-social, son igualmente hermanos con la dignidad que ha reclamado la iglesia desde hace dos mil años y que de forma sistemática lo ha hecho desde *Rerum Novarum* en la ya larga tradición del Magisterio social, y con ello reconocer la enorme capacidad creativa que tienen los migrantes trabajadores.

El enorme desastre mundial que describe el Papa en *Fratelli Tutti* bajo el título de “Las sombras de un mundo cerrado”, debe considerarse en íntima relación con el modo de enfrentar la realidad. El clamor de los pobres, el clamor de las personas migrantes trabajadoras tiene relación directa con nuestro modo de ser en el mundo.

Estos dos flagelos tan presentes en nuestros días que son, por un lado, la crisis sanitaria por el Covid-19, y por el otro, el cambio climático y sus efectos, nos pueden dar lecciones de la maestra de vida

que es la historia. No se trata de ayudar a los migrantes en un ejercicio vertical sino de ir consolidando políticas públicas e imaginarios sociales en el que ya no estén “los otros” sino solo un nosotros.

Los últimos descartados que son los migrantes trabajadores sin trabajo, nos recuerdan porque son *signo de los tiempos*, el fracaso de las políticas de muros y de la cultura del descarte. El trabajo dignifica a las personas y a las comunidades y tiene otro efecto, el de unir a los pueblos. Por eso Francisco hace memoria de Juan Pablo II que afirma “El trabajo humano está destinado por su naturaleza a unir los pueblos (CA 27).

Por otro lado, hay una crítica a la vigencia de los derechos humanos, una crítica que pone el énfasis que la idea de derechos humanos está sobrepasada y no tiene vigencia en la vida real. La crítica se plantea en la crisis en términos humanitarios que representan las migraciones forzadas a lo largo del mundo, agudizadas por la pandemia y el cambio climático.

Parece ser que este sistema no sólo ha fracasado en proporcionar trabajo digno para todas las personas y los beneficios sociales de este para sus familias en términos de derechos básicos. Sino que asistimos en la actualidad a que el sistema económico mundial ni siquiera puede otra de elementos básicos de subsistencia a millones de personas en el mundo. Algo que algunos académicos han denominado “la devastación social y política, causada por el capitalismo financiero y neoliberal” (De Sousa Santos, Boaventura, 2014, p.266). En este contexto, los migrantes trabajadores deben ser protagonistas de su propio rescate (Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado, 2020). Por ello reconoce el padre Juan Carlos Scannone, examinado la encíclica *Laudato Si'*, el papel protagónico de los movimientos de trabajadores, de todos los trabajadores, aún de aquellos que no gozan de un empleo formal, como respuesta a dicha crisis (Scannone, Juan Carlos, 2018). En ello está el sentido más propio y profundo del ejercicio de la política.

El trabajo y la participación política son dos formas contundentes de exclusión (Trigo, Pedro, 2018, p.232), es momento de revertir esta circunstancia ya que no es una fatalidad. Como dice el Papa

Francisco: de esta crisis no podemos salir igual, o salimos mejores o peores y hay que entender también que las migraciones forzadas nos competen a cada uno de nosotros porque “todos estamos en la misma barca”. Realidad que nos ha revelado el Covid-19.

BIBLIOGRAFÍA

Baggio, Fabio y Michael Czerny, (2018), “Hacia los pactos Globales de Migración y Refugio 2018”, en *Dicasterio para la promoción del Desarrollo Humano Integral*, Sección Migrantes y Refugiados, Ciudad del Vaticano.

Bauman, Zygmunt (2004), *Vite di scarto*, Editori Laterza, Roma.

Benedicto XVI (2009), *Carta encíclica Caritas in Veritate*.

De Sousa Santos, Boaventura (2014), *La democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación*, Siglo XXI, Bogotá.

Cuda, Emilce, (2016), *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Manantial, Buenos Aires.

Juan Pablo II, (1991), *Carta encíclica Centesimus annus*.

Francisco (2020), *Carta encíclica Fratelli Tutti*.

_____ (2015), *Carta encíclica Laudato Si'*.

_____ (2016), “Discurso ante el cuerpo diplomático acreditado en la Santa Sede”.

_____ (2013), *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*.

_____ (2018), “Mensaje para la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado”.

Fundazione Migrantes della Conferenza Episcopale Italiana, Enchiridion della Chiesa per le migrazioni (2002), Documento magisteriali ed ecumenici sulla pastorale de la mobilità umana (1887-2000), Bologna.

Pablo VI (1971), Exhortación apostólica *Ocotogesima Adveniens*.

Prodi, Matteo (2018), *Per una Nuova umanità. L'orizzonte di Papa Francesco*, Citadella Editrice, Assisi.

Scannone, Juan Carlos (2018), “Aportes de la Enciclica Laudato Si' al movimiento para el desarrollo humano integral y sostenible”, en *Stromata*, Vol 74, Núm., 1, 77-88.

Trigo, Pedro (2018), “La enseñanza social de la Iglesia. Al-

ternativa superadora de la situación”, Fundación Centro Gumilla, Venezuela.

ACNUR (2021), *Desplazamiento forzado hacia México desde Centroamérica, 2014-2019. Análisis de estudios, perfiles, tendencias y perspectivas futuras*, en Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, <https://www.refworld.org/es/docid/603feee04.html>.

Organización Internacional de las Migraciones, *Glosario sobre Migración* (2ª edición únicamente en inglés). Derecho Internacional sobre Migración, núm. 25, Ginebra,

http://publications.iom.int/bookstore/index.php?main_page=product_info&cPath=56&products_id=1380

REFORMA AGRARIA Y GRITO DE LOS EXCLUIDOS DEL CAMPO

UN RECORRIDO NECESARIO DE LA LUCHA LATINOAMERICANA POR EL TERRITORIO

Oscar Soto

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los años la persistencia del grito de los pobres y el grito de la tierra (Boff, 1996) asoma como una porfía de la dignidad, encargada de refutar el paradigma del capital como solución latinoamericana. Desde el eje Tierra del área Crisis Social del GT-CLACSO “El futuro del Trabajo y el cuidado de la Casa Común” nos hemos desafiado a releer la dialéctica de la lucha que envuelve a las resistencias territoriales, con la intención de trascender los horizontes de recitación académica. En tal sentido, nos cuestionamos: ¿Cómo se conjugan las prácticas que intentan hacer frente a la crisis ecológica, social, alimentaria y climática?, ¿Dónde se interceptan el reclamo histórico de liberación social y el cuidado de la *Madre Tierra*? (Poretti, Emmanuel, y Soto, Oscar, 2020). Desde que la lógica de acumulación del capital acapara tierras de manera más descarnada, en tanto promueve el agronegocio y los agrotóxicos naturalizando la erosión de la vida, el *grito de los excluidos organizados en el campo* reclama por reforma agraria y soberanía alimentaria como formas de agrietar un debate aún invisibilizado respecto del futuro de nuestra casa/tierra.

Partiendo de aquella histórica propuesta del *ver/juzgar/actuar*, intentamos en este texto aportar algunos elementos que contribuyan a visibilizar las dinámicas de resistencias sociales campesinas, surgidas en la historia latinoamericana reciente. En tal sentido, para comprender el estado actual de avances y retrocesos sociopolíticos de la lucha latinoamericana por el territorio, nos proponemos dos momentos de indagación. En primer lugar, haremos una aproximación al conjunto de movimientos sociales-populares cuya tradición emancipatoria se desenvuelve en el interregno que abarca la resistencia a las dictaduras y la redemocratización latinoamericana siguiente. En un segundo plano, reafirmamos la importancia de atender a la intersección que la dimensión social de lo religioso ha contribuido a producir, en tanto vías de expresión de sectores sociales excluidos, en los que el campesinado y el reclamo de una *reforma agraria* acumulan gran parte de las místicas liberadoras que estructuran la fisonomía de las luchas sociales latinoamericanas.

METABOLISMO NEOLIBERAL EN AMÉRICA LATINA

Lo acontecido en el sur global, a partir del lineamiento neoliberal de la economía capitalista, ha operado con fuerza en los territorios históricamente colonizados. Desde que se profundiza la separación entre los y las productoras ancestrales que trabajan la tierra –fundamentalmente las mujeres– y su espacio vital de acción y recreación rural, América Latina se convirtió en un emblema de este nuevo paradigma. La consiguiente mercantilización de las relaciones sociales en ese periodo, desde indígenas primero a trabajadores rurales luego, aceleró la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano, Anibal, 2000). En otras palabras, podemos decir que el eufemismo de la inequidad global es palmariamente cuantificable en América Latina: el 92,3 % del total de la producción agrícola pertenece a unidades campesinas-indígenas, siendo que éstos sólo ocupan el 24,7 % del total de tierras; Latinoamérica da cuenta de lo que efectivamente es un despojo explícito: 80% de las unidades agrícolas son campesinas e indígenas en la región, siendo solo un 19% el índice de ocupación real de esas tierras (Korol, Claudia, 2016).

La omnipresencia del mandato del capital en los órdenes social, político, económico y cultural latinoamericano, suele ser inferida con cierta espontaneidad dada su capacidad hegemónica; así como naturalizada se muestra también la noción de que campesinos e indígenas han sido desbordados por el urbanismo y las grandes metrópolis. No obstante ello, a la modernidad capitalista le han precedido formas de vida campesina, agraria, indígena y comunitaria que, pese al dictamen de la sociedad de mercado, persisten en la actualidad (Soto, Oscar, 2019). La fragmentación de las relaciones agrarias, sumada al imperativo exportador y los intereses de la “deuda”, articularon la hegemonía estadounidense y el deterioro del sur global desde fines de siglo XX a esta parte. Países latinoamericanos, africanos, asiáticos han sido testigos de cómo el capitalismo se ha subordinado a los espacios rurales, en tanto por otra parte han visto multiplicarse las resistencias territoriales. En gran medida, el campesinado no sólo se rebela a la normativa liberal dominante que lo apunta como obsoleto o en desuso, sino que asume la tarea política de luchar contra el capitalismo y la sociedad colonial, siendo la reivindicación de sus derechos una forma de disputa social y una propuesta de constitución colectiva en los marcos del conflicto territorial.

CONFLICTIVIDAD RURAL COMO ESCENARIO GENERAL

La vida rural en América Latina ha experimentado cambios significativos en los últimos tiempos, a grandes rasgos podemos destacar algunos de los más significativos:

Demográficos: como resultado del éxodo masivo en los años sesenta y setenta tanto en Europa como en América, y el fenómeno de la “contra urbanización” en algunos países europeos en los años setenta. *Económicos:* que se originan por el declive de la agricultura y, en algunos países, por la nueva visión que el mundo urbano tiene del medio rural, que ha dado lugar a una mayor diversificación. *Institucionales:* debido a la descentralización política que pretende dar mayor poder a lo local

y lo regional, obviamente con desarrollos desiguales en los distintos países y continentes, y a la supra-nacionalización de la política agraria (Pérez, Edelmira, 2001, p.19-20).¹

Los estudios sobre la conflictividad rural en América Latina dan cuenta de las resistencias originarias y campesinas a los criterios capitalistas y la imposición de las formas de producción, organización del trabajo y de los alimentos en la fase neoliberal (Giarraca y Teubal, 2009), sin embargo ¿en qué términos podemos hablar de la ruralidad y de los movimientos de resistencia, en plena (re)colonización neoliberal continental? Lo primero a decir es que el medio rural es una entidad socioeconómica en un espacio geográfico con cuatro componentes básicos:

[...] Un *territorio* que funciona como fuente de recursos naturales y materias primas, receptor de residuos y soporte de actividades económicas. Una *población* que, con base en un cierto modelo cultural, practica actividades muy diversas de producción, consumo y relación social, formando un entramado socioeconómico complejo. Un *conjunto de asentamientos* que se relacionan entre sí y con el exterior mediante el intercambio de personas, mercancías e información, a través de canales de relación. Un *conjunto de instituciones públicas y privadas* que vertebran y articulan el funcionamiento del sistema, operando dentro de un marco jurídico determinado [...] (Ramos Eduardo, y Romero, José, 1993, p.17).

Por lo tanto, sobre la base de esa fisonomía rural que articula territorialidad, pobladores, asentamientos e instituciones, en la última década del siglo pasado los movimientos campesinos adquieren una centralidad mayor producto de las nuevas configuraciones que se producen al interior de los movimientos sociales en la región (Algranati, Clara, *et al.*, 2006). Acompañado al proceso de despojo y exclusión que el

1 El resaltado es propio.

neoliberalismo ha representado para América Latina en los últimos cuarenta años, se ha dado en la región un fenómeno de coordinación en la acción colectiva de movimientos sociales ligados a las luchas campesinas. Entre otros, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil, los levantamientos campesinos e indígenas en Ecuador, Bolivia y México; expresiones como el Movimiento Nacional Campesino Indígena en la Argentina o las luchas agrarias en Paraguay, por solo mencionar algunas conformaciones sociopolíticas más relevantes, han dado centralidad a la resistencia rural y la organización campesina en el proceso político reciente. Lo novedoso de aquellas luchas campesinas se manifiesta desde fines de los años '80 con el retorno democrático, sin embargo es principalmente en los '90, a partir de las críticas a la globalización neoliberal y el cuestionamiento de los procesos productivos que arrinconan y excluyen al sujeto/a campesino y campesina, que adquieren mayor visibilidad.

Sabido es, que esta configuración de lo rural que narramos forma parte de un amplio debate ideológico-político respecto de los modos de organización de las luchas sociales en el continente (Soto, Oscar, 2021); además de que ello no escapa a los posicionamientos históricos que la teoría política crítica ha asumido en relación a la ubicación del campesinado en tanto *clase*² (Shanin, Theodor, 1979). De cualquier manera, las discusiones que atraviesan los estudios rurales luego de la oleada neoliberal en la región se encuentran orientados a dirimir las nuevas formas de apropiación y uso de la tierra. Inclusive, en el formato económico que adoptan las modalidades de la ruralidad emergente existe un elemento que interpela fuertemente, tanto los debates en torno del cuidado de la *casa común* como lo referente a una ecología de carácter político.

2 En las discusiones tradicionales sobre el sector campesino ha sido recurrente la confrontación entre “campesinistas” *versus* “descampesinistas”, y también entre quienes sostienen que los campesinos siguen una trayectoria político-clasista fija, hacia una existencia asalariada y aquellos que plantean que es posible seguir siendo agricultores campesinos mientras prosigue el desarrollo del capitalismo, o quienes simplemente intentan eludir el “reduccionismo” clasista (Otero, Gerardo, 2004).

Creemos que allí, en ese punto de vinculación histórico-político se da el cruce de las tramas sociales y religiosas que conforman el imaginario y la subjetividad de la resistencia latinoamericana.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y TERRITORIALIDADES EN PUGNA

Tal como venimos argumentando, en años recientes una articulación política y social contrahegemónica ha marcado una especie de ruptura con algunas de las principales líneas rectoras del neoliberalismo latinoamericano (García Linera, Álvaro, 2020; Soto, Oscar, 2017). Una de las aristas que posibilita pensar este proceso es el desarrollo de nuevos movimientos sociales y sus tradiciones de lucha en el interregno que abarca la resistencia a las dictaduras y la redemocratización latinoamericana reciente. Para poder comprender la consiguiente articulación de la lucha por la tierra y la justicia ecológica a partir de la acción de los sectores excluidos, creemos interesante revisar dos momentos/dimensiones de análisis que se entrelazan históricamente.

En primer lugar, es precisa una aproximación a la praxis del conjunto de movimientos sociales-populares en los que la tradición de la emancipación social ha incidido, de manera particular, en la configuración de alianzas sociales, políticas, económicas y religiosas *nuevas*, que dieron consistencia al intento por contornear un bloque histórico contrahegemónico (Valdés Gutiérrez, Gilberto, 2007). Esto implica, necesariamente, retomar una caracterización de los procesos sociopolíticos que se han desencadenado en los últimos años en América Latina, dado que desde fines del siglo XX a esta parte, *Nuestra América* ha sido testigo de una articulación popular que ha cuestionado las definiciones explícitas que el colonialismo legó a la región. En una segunda instancia, podemos sostener que la dimensión social de lo religioso ha contribuido a generar vías de expresión de sectores sociales excluidos –trabajadores, campesinos, indígenas, mujeres, desocupados– que no encontraban representatividad en las organizaciones políticas tradicionales –partidos políticos y sindicatos históricos– aportando a fortalecer el grito de los y las excluidas.

El surgimiento en las últimas décadas de movimientos de resistencia al modelo neoliberal en América Latina (Seoane, José, 2018; Valdés Gutiérrez, Gilberto, 2012) y la asunción de gobiernos que plantearon rupturas con los principales lineamientos de esa propuesta, suscitó fuertes debates frente a la realidad política y social del continente. Las distintas corrientes del pensamiento crítico latinoamericano han intentado interpretar, predecir y acompañar los sucesos sociopolíticos de la región (Gaudichaud, Franck, *et al.*, 2019). Una de las razones por las cuales el continente latinoamericano ha despertado tal interés teórico se debe, fundamentalmente, a que se trata de una de las regiones en la que la emergencia de movimientos disruptivos y críticos del orden de cosas vigente, reactualizó las luchas sociopolíticas de cara a una convergencia más o menos homogénea del conjunto de demandas populares en clara oposición a la hegemonía neoliberal (Rauber, Isabel, 2007).

Durante los años de la aplicación de la estrategia militar, destinada a desgastar todo posicionamiento político crítico en América Latina, la ofensiva imperial norteamericana tuvo la particularidad de promover un entramado institucional que diera sustento a la lógica de acumulación del capital en la fase neoliberal en la región. Casi como una prefiguración espacial, en la medida que se consolidaba el sistema de explotación económica, los trabajadores desposeídos y mujeres explotadas comenzaban la larga marcha de la resistencia al campo, las villas miserias, la expulsión de los grandes latifundios y el destino de los márgenes y la exclusión social. Paralelamente, el proceso de transición de las democracias latinoamericanas consagraba gobiernos liberales, luego de las cruentas dictaduras militares, con propuestas de “productividad” y “mejores salarios” en la gestión de la gobernanza neoliberal. En resumidas cuentas, los años ‘70 en adelante significarían la aplicación de un feroz plan de militarización, de privatización de la economía, desregulación del aparato estatal y la consagración del capital financiero y corporativo casi incuestionable.

Respecto de este periodo es posible destacar dos aspectos centrales de la ofensiva neoliberal: por un lado, la fuerte hegemonía ideológica que logra este modelo le permitirá su permanencia; por

otro lado, la exacerbación de mecanismos de explotación y control en dimensiones impensables. A través de un proceso *acumulación por desposesión* (Harvey, 2005), se torna latente la persistencia de la depredación y la violencia propias de la lógica del capital, ya no como un momento originario, sino más bien como una constancia, con mayor o menor intensidad según el contexto.³ Es necesario, entonces, resaltar que si bien se promueve el *retiro* del Estado de áreas en las que anteriormente intervenía de forma directa, esto de ningún modo puede interpretarse como la no existencia de un Estado fuerte. Por el contrario, el rol estatal en la instauración del neoliberalismo ha sido fundamental. Tal como sugiere Harvey, “como en el pasado, el poder del Estado es usado frecuentemente para forzar estos procesos [...]” (Harvey, David, 2005, p.35), es decir, como criterio para llevar adelante las acciones necesarias para una mayor concentración de capital por parte de las clases dominantes.

El mismo proceso de recolonización y explotación aquí descrito, comienza a exhibir rupturas por vía del cuestionamiento y la impugnación social del orden instaurado. La progresiva conflictividad que se da desde los ‘60 y ‘70 hasta mediados de los años ‘90 en América Latina, a partir del fenómeno de la movilización social y la emergencia de una subalternidad de la protesta, atraviesa el continente (Ouviaña, Hernán y Thwaites Rey, Mabel, 2019). La América Latina del neoliberalismo explícito, se vio atravesada por los conflictos provenientes de la concentración de la riqueza y la profundización de la desigualdad:

[...] por contrapartida, resultado del proceso de concentración del ingreso, la riqueza y los recursos naturales que signa a las políticas neoliberales, nuevos movimientos sociales de base territorial tanto en el mundo rural como también en el espacio urbano han emergido en el escenario latinoamericano

3 Dicho de otra manera, las formas de exacción ya no serían características dejadas en un pasado en que la acumulación se realizaría sólo por *reproducción ampliada*, antes bien continuaron como forma de resolver las crisis de sobreacumulación a las que el sistema ha tendido (Harvey, 2005).

constituyéndose en algunos casos, por ejemplo, en relación a su identidad étnico-cultural (los movimientos indígenas) o en referencia a su carencia (los llamados “movimientos sin”, por ejemplo los sin tierra, sin techo o sin trabajo) o en relación a su hábitat de vida compartido (por ejemplo los movimientos de pobladores) (Algranati, Clara, *et al.*, 2006, p.232).⁴

La posibilidad de comprender cabalmente el entramado complejo y disímil de los procesos políticos en toda la geografía latinoamericana resulta poco probable, no obstante se puede y se debe –al menos de manera parcial– intentar abordar desde la observación de los cambios sucedidos en la resistencia a la hegemonía del decenio neoliberal, la lucha social y la lucha política atravesada por la resignificación de las tradiciones religiosas. Los procesos de disputa contrahegemónica en la región, encarnada por los movimientos sociales adversos al capital, han propiciado la articulación de las luchas sociales y culturales en sus formas de constitución y acceso al poder. El poder se ha mostrado como una condensación de relaciones sociales (de fuerzas culturales, políticas, económicas) articuladas y ejerciendo un dominio en función de una clase o un sector que detenta dicha hegemonía. Pensar el fenómeno de resistencia de los movimientos social-populares en América Latina requiere tener presente el recorrido del pensamiento y la práctica sociopolítica de la diversidad latinoamericana. No en vano en 2003 un estudioso de la movilización social latinoamericana como Zibechi, afirmaba que:

[...] tres grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, conforman el armazón ético y cultural de los grandes movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen dando lugar a

4

Las cursivas son propias.

un enriquecedor “mestizaje”, que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos. (Zibechi, Raúl, 2003, p.185).

TIERRA, MESTIZAJE Y MÍSTICA POPULAR

Históricamente, la gran mayoría de las doctrinas políticas, sociales y religiosas, han hecho causa común en un mínimo de consenso respecto de la importancia que adquiere la TIERRA en la cultura de las civilizaciones. Los seres humanos han buscado, desde los orígenes de la historia de su paso por la misma, poseer la *tierra*, conservarla y resguardarla para generaciones posteriores. Tanto en el esclavismo como en el feudalismo el territorio fue utilizado por la nobleza como un instrumento de sometimiento y ejercicio del poderío feudal. En tal sentido, el registro histórico contrapone –caprichosamente– a la posesión de la tierra, la casi natural sublevación de campesinos y esclavos por el reparto más justo del territorio que se trabaja y que da el fruto para alimentar a todos por igual. Tal contraposición histórica no ha sido dirimida sin el consiguiente derramamiento de sangre y de luchas prolongadas por ese reclamo milenar.⁵

Los primitivos reconocimientos de revueltas campesinas se remontan al siglo V. En la Antigua Persia millares de campesinos se reportaban a las órdenes de *Mazdak* en reclamo al emperador *Kavadh* (Stédile, Joao, 2001); desde entonces, se han sucedido innumerables y convulsionadas rebeliones, llegando incluso hasta la constitución del capitalismo con la misma *Revolución Francesa*, periodo en que el campesinado se alió a la incipiente burguesía industrial suponiendo que la caída de la monarquía favorecería el acceso a un reparto más equitativo de la tierra. Con el tiempo la irrupción del capitalismo se tornaría una verdadera catástrofe para los campesinos a nivel global. El liberalismo económico y la mercantilización de las relaciones comunitarias en el mundo nuevo, serían una condena explícita de la vida rural dada la lógica depredadora de la modernidad capitalista.

5 Por caso, el mismo relato Bíblico, hace referencia a la práctica del jubileo: el reparto de la tierra cada 50 años entre los campesinos y la condonación de las deudas para que todos pudieran trabajarlas por igual (Soto, Oscar, 2015).

La tradición milenaria⁶ de los movimientos campesinos primitivos se caracterizó, históricamente, por una reacción a la agresión del nuevo régimen que los despojaba de sus tierras y avanzaba en sus territorios. Un caso significativo que bien se puede vincular a la práctica *mestiza* de los movimientos campesinos latinoamericanos es el fenómeno de las Ligas Campesinas Sicilianas de 1892 a 1894 en Europa, que predicaban un *socialismo* como verdadera religión de Cristo,⁷ anunciando un nuevo/mundo sin pobreza ni hambre entre los campesinos sometidos a las condiciones de dominación del sistema capitalista.

En América Latina, justamente en la época de nuestra indagación inicial, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil funde sus raíces en la práctica de los agentes pastorales de la iglesia católica brasilera, en sentido más amplio en el resto de los sectores del cristianismo popular, y en la cultura político-religiosa que se había forjado en el contexto dictatorial del país suramericano. Para la *teología de la liberación*, la tradición profética y el proyecto democrático de la primitiva Confederación (Dri, Rubén, 1996) –contenida en los textos sagrados de cristianismo–, era justamente una descripción del rechazo de los oprimidos a la imposición de un proyecto monárquico-sacerdotal. La misma tradición profética

6 Generalmente se utiliza el concepto *milenario* orientado a designar la creencia de que Jesucristo reinaría sobre la tierra durante 1000 años antes del día del Juicio, sustentado en una interpretación de los textos bíblicos por parte de algunos sectores de la religión cristiana. El concepto de *milenaristas* que se atribuye a menudo desde el oficialismo político y religioso a las prácticas alternativas de los sectores populares y campesinos, está, la mayoría de las veces, dirigido a una reducción literaria y peyorativa de una práctica sociopolítica e histórica situada desde la defensa de los sectores oprimidos que orienta la praxis de la teología de la liberación en un contexto de muerte y despojo como el de América Latina. Las *comunidades eclesiales de base* y la *Comisión Pastoral de la Tierra* como señalaremos han propiciado una alianza de la lucha social con las intuiciones religiosas que orientan ese camino.

7 Pensando en términos de lucha agraria y religiosidad, en el contexto de la Reforma Protestante ya se produce una oposición de tipos de *reformas* en torno a la revuelta campesina que se suscita en ese periodo. Tal como relata Ernest Bloch, por entonces tiene lugar una Reforma socialmente desde abajo hacia arriba (la Reforma de los Campesinos, liderada por Thomas Münzer) opuesta a la Reforma de los príncipes en pleno Siglo XVI (Bloch, Ernest, 1973).

de la religión que practica Jesús, resulta una religión de la denuncia anti-imperial y la construcción de una comunidad fraterna regida por la comunión de los bienes y el reparto del pan, práctica que le vale una persecución inédita. En una misma línea –que pretendemos histórica– en Nuestra América, el influjo de esa tradición emancipatoria se corporizó ampliamente por ejemplo en las acciones de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), estructura del catolicismo distribuida por todo Brasil, compuesta por miembros del clero, religiosos, obispos, laicos, teólogos, militantes sociales, sociólogos, campesinos, indígenas.

Fundada en 1975 como un brazo de la iglesia brasilera, en principio orientada a una tarea evangelizadora en el medio rural, pero como toda institución desbordada por la práctica política y la erosión ideológica de sus miembros, la CPT asimilará a fines de los años '60 las consecuencias de la creciente concientización frente a las injusticias sociales que generaba el capitalismo. La radicalización de este sector eclesial conlleva la formación de una estructura movimientista que orientó las demandas populares de los sectores agrarios desposeídos. En todo caso, muchos movimientos sociales latinoamericanos y en especial el MST serán una consecuencia de esa síntesis, en tanto modalidad de articulación entre campesinado y religión en clave libertaria y emancipatoria.

Hasta fines de los años '70 y '80, el teólogo brasilero Leonardo Boff –que aún no profundizaba su lectura ecológica sobre el capitalismo y la dignidad de la Madre Tierra–, asume su lucha junto a las comunidades de base, la CPT y en especial el MST. Su experiencia militante arroja claridad a este respecto. Boff sostiene que los cambios en el ámbito teológico, se dan como consecuencia de los cambios en el imaginario popular: por entonces un giro epocal muda el paradigma en la cristología latinoamericana que comienza a ser pensado en un contexto de dependencia socioeconómica, en proceso de liberación y ruptura del orden reinante. De alguna manera, en Latinoamérica comienza una fuerte convicción respecto de que el cristianismo primitivo del *Jesús liberador* (Boff, Leonardo, 1985) no debió tornarse una empresa colonial, sino más bien un espíritu de época en proceso de liberación colectiva e integral.

Es, en ese sentido, que surge la necesidad de pensar la espiritualidad cristiana desde lo antropológico por encima de la prioridad eclesiológica, el elemento utópico por sobre lo fáctico, lo social por sobre lo personal, el componente crítico por sobre el dogma y la *ortopraxis* de movimiento antiimperial de Jesús, antes que la ortodoxia filosófico-doctrinal (Boff, Leonardo, 1980). Por otro lado, así como la obra y la mística comprometida con las luchas sociales mestizas se orienta a pensar las consecuencias de la pobreza producto del predominio del capital, el pecado estructural de un sistema-mundo y el des-orden de cosas actual, el cristianismo liberador se apresura a poner un oído atento al grito de la Tierra (Boff, Leonardo, 1996).

ECOLOGÍA A PARTIR DE LOS MOVIMIENTOS CAMPESINOS

La ecología liberadora constituye una crítica directa al paradigma de la modernidad y su ciencia *newtoniana* sustentada en una cosmología materialista, mecánica, lineal, dualista, reduccionista, atomística y compartimentada, de naturaleza patriarcal y androcéntrica (Libanio, Joao, 2008). Boff dirá al plantear su paradigma ecológico que el fuerte componente dualista de la cosmovisión de la modernidad revela un tipo de relación entre lo material-espiritual, lo femenino-masculino, Dios y el mundo; caracterizada por la fragmentación de saberes y una antropología de poder que intenta someter a la naturaleza como forma de garantizar la dominación capitalista y colonial. Así, como la teología de la liberación intenta interpretar al sujeto oprimido de nuestros *sures*, el dolor de la naturaleza y la *Pachamama*, el biocidio y ecocidio –del que alertan la ecoteología liberadora y los movimientos ambientales– son una urgencia de esta hora, una demanda para *religar* el mundo y todo lo que existe en clave libertaria, no moderna. Pasar del antropocentrismo al cosmocentrismo.

Entre los movimientos sociales más destacados de esta nueva etapa de resistencia y grito popular por una reforma agraria en el continente, la *vía campesina internacional* y en particular el MST son un producto directo de la fase capitalista avanzada sobre la agricultura y la vida rural, como así también de la articulación de una labor social de resistencia a la transición democrática latinoamericana, que acom-

pañaron de manera destacada muchas pastorales y espiritualidades abocadas al trabajo en el medio rural. En el caso puntual del MST podemos ver la existencia de un movimiento político, sindical, social y ecológico; novedoso en tanto que combina su anti-capitalismo, con un sentido espiritual y anti-patriarcal, enmarcado en una mística emancipatoria, con claros componentes autónomos y democráticos en su forma de organización (Soto, Oscar, 2015).

Así como la CPT, el MST y la *vía campesina* han enarbolado el camino de reclamos campesinos en Brasil; ha irradiado sobre América Latina y todo el sur global una lucha por la tierra, por la reforma agraria y por la transformación de las condiciones sociales de existencia largamente postergadas. La trayectoria de este movimiento contestatario pero pacifista, está ligada a las luchas ancestrales contra terratenientes por el uso de la tierra, y a su vez a las revueltas de las Ligas Agrarias de los años '40 al '60 del siglo pasado, como así también más lejos en el tiempo a los *Canudos*⁸ y las rebeliones de los *Quilombos*⁹ en los que los esclavos se organizaban autónomamente.

A MODO DE CIERRE

La consolidación efectiva del neoliberalismo en América Latina implicó una serie rupturas en el orden de estructuración de las relaciones sociales, ya sea por vía de la violencia institucional ejercida desde arriba o por intermedio de la asimilación cultural de la hegemonía del mercado –y la consabida mercantilización del entramado societal, que éste trajo aparejado–. Uno de los elementos centrales de esta etapa de reconfiguración y fragmentación de los imaginarios sociales, que tuvo mayor relevancia, fue precisamente el que refiere a la mutación de los

8 Comunidad del noreste brasileiro –Bahía–, liderada por *Antonio Conselheiro* que se caracterizó por ser un movimiento de cuño popular con una inspiración socio-religiosa, que llegó a un fuerte conflicto armado con el Ejército Brasileiro, entre 1896 y 1897, en los comienzos del “Brasil republicano”.

9 El término *quilombo* es usado en América Latina para denominar a los lugares o concentraciones políticamente organizadas de negros esclavos cimarrones en lugares con fuente de agua y cuevas, con alcaldes que ejercían su autoridad en el interior de los mismos. Son asentamientos donde se refugiaban los esclavos negros que se rebelaban o se fugaban de su vida de esclavitud.

ámbitos de disputa sociopolítica y las formulaciones identitarias que cohesionaban a las clases subalternas latinoamericanas. Los espacios de labor fabril, el activismo sindical y la preponderancia de los partidos políticos como aglutinadores de las reivindicaciones anti-imperiales y anti-dictatoriales, se vieron agotados en el cambiante panorama de la recolonización de las clases dominantes en el continente.

El recorrido de las luchas rurales coloca al sujeto campesino como un actor relevante en el proceso de impugnación y resistencia sociopolítica al neoliberalismo en América Latina. Víctimas de una modernización capitalista de la agricultura y la apropiación de la tierra, los actores de la cuestión campesina en la región se han volcado a la articulación continental por el reclamo de la *Reforma Agraria integral* en América Latina y un proyecto social y político comunitario, con prioridad en la pelea contra la liberalización y el ajuste estructural del medio rural. La actualidad de los movimientos sociales ligados a la disputa por la tierra ha marcado el pulso de las luchas del *Sur*. Organizaciones como la *vía campesina* y el MST han puesto de relieve el debate teórico necesario sobre las dimensiones y alcances del campesinado en América Latina y las prácticas sociopolíticas transformadoras que han surgido desde los años '60 y '70 en adelante, como formas más orgánicas de lucha anticapitalista por *otro mundo posible*.

Creemos que, si bien el territorio funge como fuente de bienes comunes, prácticas productivas, consumo y relaciones sociales; resulta necesario observar la territorialidad rural latinoamericana como una temporalidad de comprensión respecto del proceso de avances y retrocesos sociopolíticos de estos años. Es allí donde observamos que la síntesis que emerge por estos años, desde lo profundo de las luchas campesinas e indígenas latinoamericanas nacidas desde la praxis de los movimientos sociales-populares, es un claro resultado de las dinámicas que asume la dimensión social de lo religioso en tanto contribución a las vías de expresión de sectores sociales excluidos, en los que el campesinado y el reclamo de una *reforma agraria* contienen gran parte de las místicas liberadoras que estructuran la fisonomía de resistencias regionales. En tal sentido, la Comisión Pastoral de la Tierra, que contribuye a configurar la lucha de *los sin tierras*, es un

claro ejemplo de nuestra hipótesis inicial: el grito de los y las excluidas organizadas en el campo reclama por la reforma agraria y la soberanía alimentaria, colocando una fisura ético-política sobre la necesaria discusión del futuro de la *casa común*.

BIBLIOGRAFÍA

Algranati, Clara, José Seoane y Emilio Taddei (2006), “Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina”, en Atilio Borón y Gladys Lechini, *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico*, CLACSO, Buenos Aires, 227-250.

Bloch, Ernst (1973), *Thomas Münzer teólogo da revolução*, Ediciones Tempo brasileiro Ltda., Rio de Janeiro GB.

Boff, Leonardo (1980), *Teología do Cativo e da Libertação*, Editora Vozes Ltda, Petropolis.

____ (1985), *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Editorial Sal Terrae, España.

____ (1996), *Ecología, Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Ediciones Lohlé- Lumen, Argentina.

Dri, Rubén (1996), *Autoritarismo y democracia en la biblia y en la iglesia*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

García Linera, Álvaro (2020), *Posneoliberalismo. Tensiones y complejidades*, CLACSO, Prometeo, Buenos Aires.

Gaudichaud, Franck, Jeffery Webber y Massimo Modonesi (2019), *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Giarraca, Norma y Miguel Teubal (2009), *La tierra es nuestra, tuya y de aquel: la disputa por el territorio en América Latina*, Antropofagia, Buenos Aires.

Harvey, David (2005), *El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión*, CLACSO, Buenos Aires.

Korol, Claudia (2016), *Somos tierra, semilla, rebeldía: mujeres, tierra y territorios en América Latina*, GRAIN, Buenos Aires.

Libanio, Joao (2008) “Pensamento de Leonardo Boff” en Juarez Guimaraes (org.) *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*, Editora UFMG, Fundação Perseu Abramo, Sao Paulo.

Otero, Gerardo (2004), *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas y Simón Fraser University, México.

Ouviña, Hernán y Mabel Thwaites Rey (2019), *Estados en disputa: auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

Pérez, Edelmira (2001), “Hacia una nueva visión de lo rural”, en Norma Giarraca (compil.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, CLACSO, Buenos Aires, 17-29.

Poretti, Emmanuel y Oscar Soto (2020), “Conflictos por la tierra. Discursos y movilización popular en Nuestra América para enfrentar la crisis civilizatoria”, en Emilce Cuda (coord.), *Teología, Filosofía y Economía de la Liberación y del Pueblo después de Laudato Si'. Ideología, transición y conversión: estado de la cuestión*, CLACSO, Buenos Aires, 45-51.

Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (compil.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 122-151.

Ramos, Eduardo y José Romero (1993), “La crisis del modelo de crecimiento y las nuevas funciones del medio rural”, en *El Desarrollo Rural Andaluz a las Puertas del siglo XXI. Congresos y Jornadas N° 30*, Andalucía, España.

Rauber, Isabel (2007), “La transformación social en el siglo XXI. Miradas desde abajo”, en Grupo América Latina: Filosofía y Axiología (GALFISA) Instituto de Filosofía (compil.), *Diversidad, identidad, articulación: construyendo alternativas desde los movimientos sociales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, pp. 337-384.

Shanin, Theodor (1979), *Campesinos y sociedades campesinas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Seoane, José (2018) “Movimientos sociales y sujetos subalternos en nuestra América. Experiencias históricas, debates teóricos, interrogantes actuales”, en *Sociales en Debate*, N° 13, Universidad de Buenos Aires, pp. 41-49, <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3230/0>

Soto, Oscar (2015), “Los desafíos de los movimientos populares en

la coyuntura sociopolítica latinoamericana: el caso del MST y la influencia de la Teología de la Liberación”, (Tesis de Licenciatura), Facultad de Ciencias Políticas. Universidad Nacional de Cuyo, <https://www.alainet.org/es/articulo/195841>

_____ (2017), “Movimientos sociales y gobiernos populares. Tensiones actuales y crisis de la hegemonía en América Latina”, en *Revista Política Latinoamericana*. N° 4, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1-16, <http://www.politicalatinoamericana.org/revista/index.php/RPL/article/view/72>

_____ (2019), “Re-existencias y lucha política en América Latina: un registro de las temporalidades campesino/indígena desde el Sur Global”, en *Ciencia Política*, vol. 14, N° 28, 103-127. Doi: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79080>

_____ (2021), Itinerario marxista y una vía campesina de resistencias. Apuntes sobre campesinado, articulaciones y lucha rural en América Latina. En *Marxismos y resistencias del sur global*. CLACSO, Buenos Aires. [En prensa].

Stédile Joao Pedro (2001), “Reforma Agraria en el mundo: una necesidad histórica”, en *Agenda Latinoamericana: Patria Grande, Patria Mundial*, <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=286>

Valdés Gutiérrez, Gilberto (2007), “Movimientos sociales y emancipación social humana ¿Identidades encapsuladas o articulación de ‘lo diferente’ en América Latina?”, en Grupo América Latina: Filosofía y Axiología (GALFISA) Instituto de Filosofía (compil.), *Diversidad, identidad, articulación: construyendo alternativas desde los movimientos sociales*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1-36.

Valdés Gutiérrez, Gilberto (2012), *Los movimientos sociales populares y el socialismo latinoamericano*, Colección Pensamiento Socialista, OCEAN SUR, La Habana.

Zibechi, Raúl (2003), “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, No. 9, CLACSO, Buenos Aires.

PROCESOS PARTICIPATIVOS EN LA FORMULACIÓN DE PROYECTOS INTEGRALES DE URBANIZACIÓN

Damián Sanmiguel - Enrique del Percio

INTRODUCCIÓN

Durante muchas décadas hemos visto cómo se implementan políticas públicas de vivienda y en particular de viviendas destinadas a sectores de la sociedad muy vulnerables. Hoy la mirada de estas problemáticas incluye una visión más amplia que vincula el déficit habitacional a una noción de hábitat superadora, pero que requiere de una estrategia situada, que pareciera ser necesario volver a instalar.

Si el hábitat incluye la vivienda o viceversa no debe distraernos del verdadero dilema: ¿están incluidos los destinatarios de esas políticas en el proceso de las formulaciones?

Cuando el Estado y la Academia “piensan” la intervención en el Territorio y en particular en aquellos lugares atravesados por la marginalidad, la escasez de recursos, los riesgos ambientales, las diversidades culturales y la precariedad del hábitat en su conjunto, no siempre están involucrados de manera activa los actores reales. Y esto ocasiona que muchas veces las propuestas sean representativas de ideales o anhelos ajenos a quienes van dirigidos.

Si la matriz cultural e ideológica de quien diseña planes o programas desde el Estado no empatiza con las complejidades de los sectores destinatarios, tales dispositivos se convierten en gigantescas maquinarias burocráticas que aumentan la distancia entre esas familias y el Estado. Deberíamos garantizar que la administración pública y sus aparatos burocráticos no se transformen en barreras infranqueables que nos alejen de la gente y sus necesidades.

Los diferentes procesos de transformación en la administración pública, que se iniciaron con la reforma gerencial y desde hace un tiempo se definen con el concepto de “gobierno abierto”, no parecen ser suficientes para atender la escala nacional de las problemáticas de un hábitat digno y diverso que incluya a la vivienda en un circuito virtuoso de urbanización integral y participativa. El salto cualitativo de la ciudad informal a la ciudad formal debe estar acompañado por acciones específicas que vuelvan a acercar al Estado con las demandas más acuciantes, que logren revertir esa anomia que parece instalarse en el Territorio pero que en verdad resulta del reclamo de derechos sin satisfacer. El Estado debe recuperar su “rostro humano” (Bohoslavsky, Ernesto, Soprano, Germán 2010).

BARRIOS INVISIBLES, INCOMPENSABLES...

Una gran cantidad de estudios demuestran que en el vasto territorio de nuestro País se extienden barrios con miles de familias, ello ha quedado formalmente establecido gracias a ese gran trabajo que el Registro Nacional de Barrios Populares (Ley 27453) ha cristalizado, reuniendo información sobre las villas y asentamientos de Argentina y alcanzando un recuento de aproximadamente 4.400 barrios en todo el País.

Generalmente cuando se habla de ellos se los caracteriza como “informales”, pero ¿dónde radica esa informalidad?, ¿son realmente informales?, ¿hablamos de la formalidad arquitectónica?, ¿de la jurídica?, ¿de la laboral? o, ¿lo que está sucediendo es otra cosa?, quizás las formas, que, si existen, responden a dispositivos que no comprendemos del todo y ello los vuelve, no informales sino invisibles para ojos que no están preparados a

mirar. Esa invisibilidad los hace introvertidos y sus límites, muchas veces difusos físicamente, se vuelven murallas, también invisibles, pero permeables para aquellos que pretenden asomarse. Además, suelen ser receptivos a las miradas académicas, políticas y mediáticas, y con gran paciencia (a punto de agotarse) explican una y mil veces cómo llegaron a vivir allí, lejos de “todo”. Son anfitriones de incontables equipos universitarios que transitan sus precarias calles y visitan sus hogares en busca de diagnósticos que el saber académico intenta sistematizar.

En ocasiones, ese saber académico, formal, se combina con la acción del Estado y suele dejar rastros de intervenciones inconclusas, heridas abiertas que no cicatrizan, viviendas a medio hacer, plazas con juegos incomprensibles, zanjas abiertas, tramas cuadrículadas que se empeñan en darle regularidad a un hábitat que se resiste, que no encaja. A pesar de ello vuelven a confiar, parece prevalecer una fe, una invitación permanente a que demostremos que somos dignos de esa demanda. Siguiendo a Del Percio, “Algo hay que hacer”. “Esto no puede seguir así” (Del Percio, Enrique, 2009, p.209).

El “somos” incluye a todos, y en particular a los que formados en universidades públicas creemos en el “mandato” de devolverle a la sociedad lo que ella financió, ¿será esa la razón que moviliza a esas incontables familias dispuestas a escuchar lo que tenemos para decir?, como diciendo, un día tenías que volver.

Y UN DÍA VOLVIMOS... A CREER

Durante el periodo 2016-2019 hemos asistido a una cuantiosa re-latoría de cómo el Estado debe modernizarse, ¿achicarse?, ya nos había pasado en la década del 90'. Pero en esta ocasión apareció de manera exacerbada y recurrente el cuestionamiento a su capacidad y a su dimensión, dimensión solamente evaluada por la cantidad de empleados más que por la cantidad y calidad de sus políticas públicas. En los discursos de ese periodo aparecen conceptualizaciones y caracterizaciones que funcionan como marcos regulatorios y restrictivos, la transparencia y la eficiencia parecen estar a la cabeza de ellas.

Sin embargo, se puede verificar que en pos de ese achicamiento este periodo se caracterizó por un retiro abrupto de la *presencia* del Estado en cuestiones relacionadas con la ejecución de viviendas y de la mayor parte de todas las intervenciones que se venían ejecutando previamente. Los números hablan por sí solos, se pasa de intervenir en más de 500 municipios en el 2015 a menos de 100 en los años 2018 y 2019.

Cuando el Gobierno de Mauricio Macri arriba al Estado Nacional en 2016 y en particular al Organismo Nacional que ejecutaba las cuantiosas obras vivienda y mejoramiento del hábitat, lo hace con una firme convicción de desarticular los programas existentes, argumentando falsas dicotomías como “la discrecionalidad” vs. “los indicadores”, o “la eficiencia” vs. “el derroche”. Otro objetivo preciso de intervención fueron los equipos de técnicos y profesionales que durante 20 años se habían formado y capacitado viéndose forzados a rotar, cambiar de áreas y funciones, hasta el absurdo de volver al mismo piso y sector después de deambular tres años entre ellos.

Funcionarios, personal de planta y contratados (en sus más diversas modalidades) conforman un elenco que suele estar atravesado por cuantiosos intereses, disputas, relaciones de poder, expertos profesionales o administrativas, filiación partidaria, adhesiones ideológicas, etc., etc. hemos verificado que con cada cambio de Gobierno se replican todo tipo de desplazamientos, incorporaciones, sospechas, que provocan reorganizaciones y van consolidado “capas geológicas” que logran permanecer y adaptarse a los cambios que cada gestión pretende impulsar.

A pesar de esta micro descripción, que apenas muestra la compleja trama que puede darse en cualquier organismo público, una sombra empaña a todos ellos, el argumento de la “elusión del deber” (Peters, Guy, y Pierre, Jon, 2017). Desde la ciencia política y la administración pública se disponen de innumerables abordajes a la problemática que ponen en el centro de las críticas a la burocracia del Estado y a sus respectivos agentes, dando sustento a la aplicación de dispositivos de “control” que aseguren que se cumpla con las tareas que su labor burocrática requiere. Una ascendente desconfianza tiñe

todas las actividades y vuelve sospechoso hasta al agente más distraído. Debemos reconocer que desde hace un tiempo se ha vuelto común medir el desempeño de administrativos, técnicos y profesionales poniendo el énfasis en los resultados más que en los procesos, resultados que tampoco estuvieron a la altura de las demandas.

Esta sucinta caracterización no es de hoy, se remonta a una larga cadena de especulaciones y prejuicios acerca de cómo el empleado público ha sido modelado por el Estado y a su vez cómo ese empleado público caracteriza el Estado y sus diversos organismos.

Los diferentes procesos de transformación en la administración pública, que se iniciaron con la “reforma gerencial” introducida para las organizaciones privadas en la década del ‘70 (Simon, Herbert, 1947), aplicada a los países desarrollados en los 80’ (Krieger, Mario, 2003) y reformulada para los gobiernos de América Latina a fines de los ‘90, hoy desembocan en el concepto de “gobierno abierto” (Oszlak, Oscar, 2016); (Oyhanarte, Marta, & Niilus, Pamela, 2017). Sin embargo, no parecen ser suficientes para atender la escala nacional de las problemáticas de un hábitat digno que incluya, no solamente la vivienda en un circuito virtuoso de urbanización integral y participativa, sino las demás demandas o necesidades intangibles (Peli, Héctor, 2006) que los habitantes de barrios y asentamientos precarios manifiestan.

Para que un fragmento de ciudad fortalezca, remedie o mitigue alguna disfunción relacionada con problemáticas de hábitat es necesario que la “gestión” se entienda como un proceso participativo e integral donde la totalidad de los actores intervinientes puedan expresar y hacer valer sus intereses, convirtiéndola en una “Gestión Territorial”, quizás legado de aquella “Planificación Estratégica Situada” (Matus, Carlos, 1987).

Habitualmente estas estrategias de intervención suelen sustentarse en obras de servicios, transporte, viviendas, espacios públicos, equipamiento urbano etc., a financiar y ejecutar por el Estado, y para su análisis y evaluación se vuelve fundamental la comprensión de los procesos técnicos-administrativos, desde la formulación de los proyectos hasta el financiamiento, ejecución y monitoreo de estos.

Estos procesos generalmente involucran los tres niveles jurisdiccionales del Estado Argentino, el nacional, el provincial y el municipal o local, y sus interrelaciones deben ser motivo de renovadas reflexiones, análisis y propuestas para garantizar que los aparatos burocráticos no se transformen en barreras infranqueables que nos alejen de la gente y sus necesidades. En este sentido es crucial la participación multidisciplinar, en los diferentes momentos de la “Gestión” que suele emparentarse, y en rigor lo está más de lo que aparentemente se visualiza, con los procesos técnicos-administrativos que se engloban con la peyorativa caracterización de “burocracia” (Crozier, Michel, 1964) (Mouzellis, Nicos, 1973) (Mintzberg, Henry, [1983] 1991) (Oszlak, Oscar, 1977).

Puesto que toda intervención territorial requiere estar inserta en un Plan, y este suele formar parte de una Política Pública y a su vez necesitar de Proyectos para su financiamiento a través de Programas del Estado, se vuelve necesario profundizar en estas mutuas relaciones. Cuando se piensa en un Estado eficaz, eficiente y efectivo aparece interpelada, entre otras cosas, la relación entre ese Estado y su aparato burocrático. Sin miedo a equivocarnos podemos afirmar que el éxito en la formulación y ejecución de Planes y Programas impulsados y financiados por el Estado Nacional depende en gran medida de la solidez administrativa del propio Estado.

Es la “burocracia”, nuestro campo de interés y estudio, y la que nos presenta al burócrata y su aparente fatalidad. El burócrata, aquel miembro del Estado que se debate entre las órdenes del gobernante y los destinatarios de estas (Mouzelis, Nicos, 1973) con una aparente imparcialidad, casi siempre con un gran conocimiento profesional, pero con un profundo sentimiento de obediencia, resignación y culpa, es quien habitualmente termina convirtiéndose, en el imaginario de la sociedad, en un “elusor del deber” (Peters, Guy y Pierre, Jon, 2017).

Entre las múltiples disciplinas que intervienen en estas prácticas burocráticas, relacionadas con las políticas de Vivienda y Hábitat, la del arquitecto suele ser muy habitual, estamos en continuo contacto con arquitectos insertos en el gobierno local o en organismos e instituciones provinciales o nacionales. Ellos son los que formulan los

proyectos, los que los visan o aprueban en algún organismo provincial y los que les otorgan aptitud técnica para su financiamiento o realizan auditorías desde el Estado Nacional.

Apartando el tono peyorativo con que se trata a la burocracia, puede decirse que nuestro campo disciplinar (el de la arquitectura) entra en conflicto cuando se enfrenta a ella. Pareciera que seguir las reglas desde el campo burocrático, según Bourdieu, anula cualquier posibilidad de creación y aquí precisamente subyace uno de los mayores conflictos de nuestra disciplina (la arquitectura) al servicio del Estado, ¿ya no queda espacio para lo creativo?, ¿para la proyectación?, nuestro paradigma formativo ¿se queda sin respuestas?, ¿sin herramientas?

Pero además Bourdieu nos alerta con respecto al cuidado que debemos tener cuando pensamos el Estado con las estructuras ideológicas y categorías de pensamiento que el propio Estado produce, “[...] hacer perceptible el peligro que siempre corremos de ser pensados por un Estado que creemos pensar [...]” (Bourdieu, Pierre, 1997, p.91).

En el análisis de estas prácticas aparecen zonas fronterizas entre el arquitecto y el burócrata, interpelar el cruce de estos campos nos dispara nuevos interrogantes:

¿Qué hace un arquitecto en este rol? ¿Cómo se inserta un arquitecto en la estructura administrativa del Estado? ¿Dónde empieza y termina cada función cuando el mismo sujeto reviste este doble rol? ¿El Campo disciplinar y el Campo burocrático son irreconciliables? ¿Quién toma las decisiones?

Este campo disciplinar, atravesado por el burocrático, está muy bien retrato en la definición de “saberes” del estado por Ben Plotkin y Zimmermann (2012) y encuentran un espacio común en las dependencias gubernamentales, donde se manifiestan diversas prácticas y representaciones sociales (Bohoslavsky, Ernesto, Soprano, Germán, 2010).

Estudios tradicionales, y también recientes, retratan el devenir de nuestras Políticas Públicas. Estos estudios habitualmente reconstruyen con sesgo histórico las diferentes Políticas de Vivienda por las que ha transitado nuestro País. Se mencionan y describen los

organismos que suelen intervenir en estas operatorias, pero desde una mirada general, apelando a descripciones de programas, leyes y/o decretos que regulan de manera global las políticas históricamente implementadas.

Otra modalidad de relevamiento y análisis de las Políticas de Vivienda o para expresarlo de manera más genérica, “*Políticas Habitacionales*”, es la desarrollada por investigadores que recortan su objeto de estudio entre los programas y sus hechos físicos a través de investigaciones cuantitativas y/o cualitativas.

Nuestra mirada se diferencia de los trabajos mencionados porque se instala en la interface de los “*procedimientos*” de las prácticas disciplinares y analiza las intervenciones como el resultado de esas prácticas y retoma la noción del “rostro humano” del Estado (Bohoslavsky, Ernesto, Soprano, Germán, 2010) poniendo el acento en los procesos de toma de decisiones.

En cuanto al organismo nacional actual que implementa las acciones específicas en el territorio nos interesa en particular la ex Secretaria de Vivienda, hoy transformada en Ministerio de Desarrollo Territorial y Hábitat, un organismo del Estado Nacional que históricamente instrumentó la aplicación de las más diversas Políticas de Vivienda y Hábitat, atravesando diferentes gobiernos, diferentes Ministerios, diferentes denominaciones.

Su plantel ha tenido innumerables transformaciones, sin embargo, puede reconocerse una determinada identidad en su constitución que ha permanecido en sus más de 50 años de vigencia, puede reconocerse también un espíritu de cuerpo consolidado por innumerables profesionales que han formado a sucesivas generaciones en el acervo participativo de la disciplina en el ámbito público. Hoy este nuevo Ministerio se planta frente al desafío de remediar muchas de las disfunciones profundizadas del periodo 2016-2019 e impulsar nuevas estrategias. Un Ministerio nuevo supone la jerarquización de agendas preexistentes y la instalación de la problemática de la vivienda en términos de una estrategia más amplia y multidimensional como la del hábitat, al tiempo que orienta el compromiso de una Argentina Federal en términos de redistribución y generación de empleos.

Sin embargo, debemos considerar que las decisiones que pudieran haberse tomado desde diciembre 2019 a noviembre 2020 estuvieron fuertemente condicionadas a tres factores del contexto global y del contexto nacional, la Pandemia, la reestructuración de la “Deuda” y un cambio de autoridades producido en noviembre 2020. Estos condicionantes pusieron entre paréntesis el diseño y aplicación de Políticas Públicas en materia de vivienda, infraestructura y hábitat profundizando una paralización de obras generalizada. A pesar de ello algunas definiciones están perfilando lo que seguramente serán las líneas de acción que se impulsarán con mayor fuerza a partir del 2021.

TOMA DE DECISIÓN

Hemos verificado desde nuestras respectivas prácticas profesionales que los saberes de la academia, el Estado y lo barrial, entendido este último, como el espacio de los destinatarios de políticas de inclusión/exclusión en la ciudad, deben coexistir en las etapas de diagnósticos y en sus respectivas propuestas de intervención generando metodologías de enlace de estos tres saberes.

Nuestras reflexiones aspiran a analizar las constelaciones de prácticas y saberes disciplinares que puestos al servicio del Estado y su aparato burocrático debieran aspirar a lograr una sociedad más justa y equitativa, operando en aquellos territorios donde la marginalidad, lo informal y precario del hábitat constituyen una densa realidad y un desafío.

Siguiendo a Peters y Pierre (2017), podemos sintetizar que existen dos modelos administrativos que rigen las “agencias” estatales en sus mecanismos internos, uno de ellos conocido como el régimen contractual (utilizado en las democracias de los países angloamericanos) y el otro, basado en la confianza (común en la Europa continental y en los países de Asia y de Escandinavia). A su vez estos autores agregan un tercer tipo llamado “clientelista” que, en nuestras latitudes con tono ciertamente peyorativo, se refiere no tanto a la organización de las agencias sino más bien a sus vínculos territoriales con ciertos sesgos preferenciales, aparentemente arbitrarios.

Dos dicotomías se hacen presentes en el imaginario colectivo de nuestra sociedad en relación al desempeño de los burócratas y el funcionamiento del Estado, se piensa efectivamente que, por un lado, pueden ejercer prácticas elusivas a su deber y provocar que el Estado destine incontables estrategias de control y monitoreo de sus actividades, pero también esos mismos servidores públicos pueden guiarse por valores de confianza, ética, profesionalismo y lealtad al gobierno, quien les concede mayor autonomía y libertad en sus decisiones. Parece haber claras motivaciones para justificar estos dos comportamientos, una de ellas apoyada en una racional especulación individual donde la ecuación tiempo-dinero restringe el compromiso y la dedicación, tiñéndola de una apariencia neutral frente a posiciones políticas y sociales. Y otra apoyada en la adhesión a normas y lealtades al organismo pertinente y al deber de satisfacer las demandas de la comunidad involucrada, bajo fuertes rasgos de conducción.

La estrategia para superar estas disfunciones puede estar apoyada en tres prácticas complementarias; la participativa, la formativa y la ejecutiva. Debemos garantizar la participación de la comunidad en la formulación de sus demandas, debemos formar profesionales capaces de entenderlas y apropiárselas y procurar que se transformen en insumos para diseñar y ejecutar Políticas Públicas eficientes, eficaces y efectivas.

En este sentido nuestro equipo de investigación¹ viene desarrollando actividades específicas que pretenden articular estos tres saberes que se conjugan en las demandas de un territorio, en la manera en la que se define la intervención y en la aplicación de su ejecución. Entre 2016 y 2018 hemos desarrollado una investigación inserta en la programación científica de la UBA denominada Proyectos de Desarrollo Estratégico, (PDE) consistente en poder tomar demandas

1 Director, Sanmiguel, Damián Enrique; Codirector, Del Percio, Enrique Miguel; Investigadora formada, D'Angeli, Liliana Rosa; Investigadores en formación, Panosián, Omar Aníbal; Rodríguez Lazarino, María Victoria; Sillero, Melina Andrea; Aguilera, Noelia; Rossotti, Emiliano; Blanco, Tamara, Espinosa Lucía; Sarmiento, Aldana; San Miguel, Alexis; Bogado, Gretel Alicia; Asesores: Rey, María Laura; Delrieu, Josefina; Sarmiento, Héctor; Cucovaz, Cintia Soledad; Rodríguez, Macarena.

específicas de la sociedad a través de organizaciones de la sociedad civil y canalizarlas a través de entidades comunitarias. Nuestro objeto de estudio fue un barrio de la localidad de Monte Chingolo en el partido de Lanús de la Provincia de Buenos Aires y titulamos nuestra investigación como Proyecto de Urbanización Integral y Participativo para el Barrio La Fe – Lanús.

Se ha elegido el Barrio La Fe, debido a que las familias, organizadas a través de la Asociación Civil “La Semillita del Algarrobo Colorado”, (entidad demandante) asociación que lleva adelante diversos proyectos de trabajo comunitario en la Ciudad de Lanús siendo los más destacados el Bachillerato Popular Roca Negra y el Jardín Comunitario de Primera Infancia, han manifestado la necesidad de vincularse con otras instituciones para canalizar sus necesidades. El vínculo fue concretado por el “Centro de Estudios de Políticas Públicas Aplicadas” CEDEPPA, (entidad adoptante) conformado por profesionales de la Ciudad de Lanús que trabaja en la construcción y difusión del saber en el campo de las Políticas Públicas y que oficiará como nexo entre la Asociación Civil y la comunidad universitaria, estando representada por docentes, investigadores y profesionales de diversas disciplinas de la Universidad de Buenos Aires.

Las familias manifestaban una gran cantidad de demandas y una crítica recurrente a la intervención dispersa del Estado. Obras inconclusas o intervenciones desacopladas no logran darle a la comunidad una satisfacción acerca de sus necesidades. La falta de pavimento, redes de agua, cloaca, luz y gas insuficientes y en mal estado; alumbrado público deteriorado, recolección de residuos parcial, espacios de contención social en retroceso, veredas inexistentes o deterioradas son los rasgos más característicos de la ausencia del Estado. Pueden agregarse a estos diagnósticos preliminares la falta de regularización dominial del “macizo” que alguna vez fuese tomado por los vecinos. Asimismo, se evidenció en reuniones preliminares, una aparente carencia de suelo urbano residencial disponible para relocalizar familias hacinadas. Resultado de estas preliminares caracterizaciones el proyecto se propuso diseñar una planificación global de acciones específicas para mejorar las condiciones de hábitat del Barrio. Sus

objetivos específicos fueron: a) Identificar aspectos vulnerables de la realidad física del Barrio. b) Mapear de manera participativa las necesidades de infraestructura básica. c) Integrar las zonas aisladas del Barrio entre sí y con la trama urbana circundante. d) Involucrar a las familias en los procesos y acciones participativas. e) Sistematizar y cuantificar los subproyectos resultantes para poder acceder a distintos financiamientos del Estado y f) Fortalecer el capital social y simbólico de la comunidad.

Las actividades realizadas pueden sintetizarse de la siguiente manera. Se partió del censo realizado en el 2010, donde se verificó que el Barrio La Fe conforma uno de los más densos dentro de esta localidad ocupando una superficie de 207.145 m² aprox. y 4500 habitantes. Para el estudio del Barrio se tomó el polígono de análisis delimitado por las calles que conforman su área: la Av. Gral. Donato Álvarez, Cnel. Méndez, Pitágoras y Cnel. José Rondeau, detectando en la actualidad tres ejes principales en el barrio: la Av. Gral. Donato Álvarez, Pitágoras y Cnel. Méndez. A su vez hay ciertos sectores urbanos de encuentro como Roca Negra, el Parque Gral. Belgrano, el Parque Lineal, el predio del Colegio EGB Nro. 52 Coronel D. French y la plaza ubicada entre las calles Pasaje Malvinas, Pitágoras, Juncal y Cnel. José Rondeau que fueron tenidos en cuenta para el análisis.

Consecuentemente con la intención de lograr desarrollar para el Barrio un proyecto integral y participativo, incorporamos una herramienta que nos permitió abordar, desde la mirada de las y los vecinos, todos aquellos aspectos que, a su juicio, deberíamos contemplar. Esta herramienta, que se denomina “mapeo colectivo”, consiste en una actividad participativa donde, además de un diálogo en abstracto, se logra ubicar en un mapa, gráficamente, todas aquellas cuestiones que se consideren de importancia. Se detectaron y ubicaron espacialmente, aquellas falencias en infraestructura a las que se ve sometido el barrio. Resultó un complemento muy útil a la observación realizada al caminar por las calles con las y los vecinos. Se delimitan las zonas más y menos atendidas para poder completar y abastecer lo necesario.

De los relevamientos realizados apareció la clara necesidad de abrir determinadas calles para conectar el barrio con el resto de la

trama urbana. Sin embargo, esta necesidad debe ser consensuada con las familias debido a que requiere de mudanzas y relocalizaciones en viviendas nuevas fuera del Barrio. Realizamos junto con las y los vecinos y sus principales referentes barriales, diversos encuentros promoviendo un proceso participativo. Mediante distintas estrategias de abordaje al territorio como los mencionados mapeos colectivos, recorridas y reuniones vecinales, pudimos acercarnos a las problemáticas del lugar.

Consideramos relevante destacar la importancia de realizar un trabajo de manera multidisciplinaria mediante la participación de distintos actores sociales para comprender la complejidad de las situaciones en los asentamientos. Se diseñaron propuestas de proyectos urbanos a partir de las siguientes categorías: a) el déficit habitacional cualitativo (mejoramiento habitacional), b) acceso al suelo (la regulación dominial), c) el déficit habitacional cuantitativo (vivienda nueva) d) la calidad del espacio público (mejoramiento de la infraestructura urbana), e) acceso a la educación equitativa (inserción social).

Las metodologías participativas que anteriormente mencionamos, las consultas, entrevistas realizadas, permitieron ir involucrando a las y los vecinos para llegar a proyectos de común acuerdo. Se realizó un encuentro en común con exposición de los mismos y se formalizó la entrega de la documentación.

Los resultados obtenidos de la investigación nos permitieron determinar que las viviendas y el entorno se encuentran en situaciones muy precarias y deterioradas. Las calles de tierra se encuentran contaminadas debido a las conexiones clandestinas de redes cloacales en la instalación pluvial. Durante el relevamiento se pudo ver gran cantidad de m² de espacio verde público degradado y sin intervención. No se visualizó vegetación de ningún tipo dentro del polígono. Dentro del área de influencia del barrio fue posible detectar y localizar la existencia de establecimientos educativos, de salud, espacios verdes públicos y productivos. En la actualidad los predios del polígono contempladas para la intervención del Barrio La Fé pertenecen al Estado Nacional. Los habitantes no poseen los títulos de propiedad de los terrenos de sus viviendas. La red cloacal es precaria e insuficiente con conexiones

informales al igual que la red pluvial, la red eléctrica y el alumbrado público. El barrio no cuenta con servicio de gas por red. Está no llega a ingresar al polígono de asentamiento. Utilizan garrafa. El servicio de agua potable cubre casi la totalidad del asentamiento gran parte de los vecinos acceden a la red. Pavimentación: en el barrio, las calles y vías de circulación son de tierra sin pavimentar. Se detectaron tramos de calles asfaltadas con gran deterioro y sin la infraestructura de servicios básica realizada previamente. La recolección de basura no se realiza, existen un sistema de volquete o depósitos de basura distribuidos por el asentamiento. Los camiones recolectores de basura no ingresan al polígono. El deterioro y mal estado de las calles impide el tránsito vehicular. Para remediar parte de este diagnóstico se deben relocalizar 37 familias y cicatrizar 21 viviendas que sufrirán algunos daños en el proceso de demolición parcial. Una propuesta es construir 24 viviendas distribuidas en un sector de 2900 m² en Roca Negra y 22 viviendas en un terreno de 2618 m² ubicado entre las calles Cnel. Méndez, Gral. Pinto, Pitágoras y Luis José de la Peña, ambos predios de dominio Nacional.

Las jornadas de intercambio, en y con, el Barrio tuvieron cuatro etapas. Primera jornada: presentación del equipo, explicación de los objetivos del proyecto y conformación de mesa de trabajo con los vecinos. Organización de 3 grupos para hacer la recorrida por distintos sectores del Barrio en compañía de diferentes referentes. Cada grupo estuvo conformado por miembros de la Organización Demandante, la Organización Adoptante y la FADU. Segunda jornada: recorrida del territorio junto a los vecinos del barrio y referentes. Se accedió a viviendas para verificar el estado de las mismas, se entrevistaron a vecinos que aportaron información. Tercera jornada: mapeo colectivo. La construcción de un mapa en conjunto con los vecinos constituyó una manera de elaborar relatos colectivos en torno a lo común, visibilizando las diferentes debilidades y fortalezas del barrio. Cuarta jornada: reunión con los vecinos para consensuar primeros anteproyectos sobre la base de los diagnósticos elaborados.

Como objeto final del trabajo se elaboró la documentación de los proyectos, la cual fue entregada a la organización demandante.

Esto les ha permitido realizar gestiones ante diferentes organismos gubernamentales a los fines de la concreción de dichos proyectos. Los saberes de la Universidad junto con las metodologías integrales que hemos propuesto y la participación de las y los vecinos del Barrio La Fe, conjugaron acciones para la revalorización del barrio. Los proyectos resultantes se hicieron públicos a la comunidad involucrada y empoderaron una visión global de los conflictos a solucionar, como, así también, de las potencialidades del barrio hasta el momento no detectadas.

Consideramos que nuestros objetivos preliminares verificaron con los resultados obtenidos. Nuestro objetivo fundamental fue lograr, por medio de metodologías participativas e inclusivas, la formulación de un Proyecto de Urbanización para el Barrio. Existió un trabajo conjunto entre la Universidad de Buenos Aires, CEDEPPA, como entidad adoptante, y la Asociación Civil “La Semillita del Algarrobo Colorado” que organizó la participación de vecinas y vecinos del barrio. Pudimos concretar, a través de este Proyecto, una determinación, cuantificación y planificación de las acciones necesarias para urbanizar el Barrio La Fe, satisfaciendo los requisitos formales que el Estado requiere para poder financiar obras de mejoramiento del hábitat, mejoramiento de viviendas existentes, viviendas nuevas, y regularizaciones de dominio.

La ejecución de este proyecto de investigación proporcionó nuevas metodologías para aplicar en la materia optativa “Arquitectos y Políticas Públicas” en la carrera de Arquitectura. La experiencia del proyecto permitió dimensionar cabalmente las problemáticas, las necesidades y demandas de los barrios que adolecen de condiciones básicas de habitabilidad y permitió visibilizar la necesidad de renovar el perfil de las y los arquitectos, en lo que respecta a su inserción en el Estado, su sensibilidad social y la necesidad del trabajo multidisciplinar.

La belleza no está en la estética... sino en la felicidad de la gente.

BIBLIOGRAFÍA

Bohoslavsky, Eernesto; Soprano, Germán (2010), *Un Estado con rostro humano. Funcionarios e instituciones estatales en Argentina (desde 1880 a la actualidad)*, Prometeo, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (2007) [1994], *Razones prácticas, Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

Crozier, Michel (1974) [1964], *El fenómeno burocrático*, Amorrortu, Buenos Aires.

Del Percio, Enrique, (2009), *Política o Destino*. Sudamericana, Buenos Aires.

Krieger, Marío, (2003), Reforma del Estado y Fortalecimiento de los roles de formulación y ejecución de Políticas Públicas. *En Perspectivas de la Gobernabilidad Democrática en la Argentina*, (397-426), Jefatura de Gabinete de Ministros, Buenos Aires.

Matus, Carlos, (2007) [1987], *Adiós, Señor Presidente*, EDUNLa, Lanús.

Mintzberg, Henry, (1991) [1983], *Diseño de organizaciones eficientes*. El Ateneo, Buenos Aires.

Mouzelis, Nicos P. (1973) [1967], *Organización y Burocracia*, Ediciones Península, Barcelona.

Oszlak, Oscar (1977), *Notas críticas para una teoría de la burocracia estatal*. En Documento CEDES/G.E. Clacso/N°8.

_____ (2016), “Prólogo”. En *Estado abierto*. Revista sobre el Estado, la administración y las políticas públicas, Vol. 1, N° 1, 11-14.

Oyhanarte, Marta; Nilus Pamela (2017), “Gobierno abierto, Estado abierto: el desafío de la globalización”, en *Estado abierto*. Revista sobre el Estado, la administración y las políticas públicas, Vol. 1, N° 2, 11-44.

Pelli, Victor (2006), *Habitar, Participar, Pertenecer, acceder a la vivienda – incluirse en la sociedad*, Nobuko, Buenos Aires.

Peters, B. Guy; Pierre Jon (2017), “El burócrata elusor del deber: ¿una teoría sin sustento empírico?”, en *Estado abierto*. Revista sobre el Estado, la administración y las políticas públicas, Vol. 1, N° 3, 13-42.

Simon, Herbert, (1982) [1945], *El comportamiento administrativo*, Aguilar, Buenos Aires.

TRABAJO INTELECTUAL SUSTENTABLE Y CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO EN LAS UNIVERSIDADES DEL BICENTENARIO

Gabriela Mariño - Lía Ramos

INTRODUCCIÓN

A partir de la definición y sentidos que se le atribuyen a la idea de sustentabilidad y considerando como algunas de sus dimensiones principales la equidad social, la perdurabilidad y la disponibilidad del recurso en cuestión, este trabajo se propone llevar adelante un ejercicio de reflexión en torno al trabajo sustentable. Más específicamente, pensar como posibilidad la categoría de un trabajo sustentable, y no de un producto sustentable de algún tipo de trabajo.

En particular, se pretende avanzar sobre algunas consideraciones en torno a un posible trabajo intelectual sustentable. La reflexión no se extenderá a todo el trabajo intelectual sino al trabajo que llevan adelante en las universidades públicas de la Argentina, las profesoras y profesores universitarios y universitarias donde, en particular en las últimas décadas, más del 50% de los proyectos de investigación que se presentan a convocatorias nacionales, están radicados en universidades públicas nacionales y más del 70% de los investigadores del Conicet desarrollan tareas en dichas instituciones (Unzué, 2016). Por estas razones, se abordarán tanto el trabajo de docencia como el de investigación.

CONDICIONES SUSTENTABLES EN LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO. UNA RELACIÓN INVERSA ENTRE “DEMOCRATIZACIÓN” Y PRECARIZACIÓN LABORAL

Las trabajadoras y los trabajadores de las universidades producen conocimiento. El análisis de este peculiar producto no se limita a la contribución que otorga al proceso del trabajo, sino que –una vez objetivado– adquiere en forma de bien, una identidad propia, y circula y se reproduce socialmente. Será en este sentido, que el análisis de las prácticas tendientes a la producción de conocimiento toma especial relevancia, si de lo que se trata es de alcanzar algunas primeras definiciones en torno al conocimiento como bien social.

Dicho análisis tiene un especial y particular anclaje en lo que en Argentina llamamos universidades del Bicentenario, aquellas universidades creadas en el bicentenario de nuestra patria, allá por el año 2011. Nacidas al calor de otras discusiones que se re editaron en el tiempo y que pusieron el acento en la necesidad de que la universidad pública y gratuita construyera conocimiento sobre otras bases, conocimiento situado, en diálogo de saberes con los territorios de los que forman parte.

Universidades que albergan a nuevas generaciones de universitarios y universitarias, instituciones preocupadas porque aquello que hacen, enseñan e investigan promueva el beneficio del conjunto, enfrente la inequidad social y contribuya a pensar soluciones para los problemas del pueblo y de la comunidad que las contienen.

Podría afirmarse que las concepciones mercantilistas que instaló el neoliberalismo en la región y en particular en nuestro país, hicieron que aún en instancias en las que el crecimiento del sistema universitario fue palpable y aún, cuando las universidades del Bicentenario estuvieran conminadas a convocar a nuevas poblaciones de universitarios y universitarias, se creciera en detrimento de los y las trabajadoras docentes. Colectivo que creció en proporción muy inferiores al del colectivo estudiantil y que además, lo hizo bajo modalidades de contratación precarias.¹

1 Así, las universidades del Bicentenario creadas en el 2011, sostuvieron

Resulta interesante analizar que, al compás de la democratización en el acceso a la educación superior, se fueron materializando procesos de precarización laboral que implicaron cada vez en mayores proporciones, a trabajadores y trabajadoras docentes.

La organización del trabajo que adquiere la producción intelectual condiciona también el conocimiento que se produce. Entonces, si de lo que se trata es de definir trabajo sustentable no deberá olvidarse que la generación de buenas condiciones para el mantenimiento de la vida, se vuelve esencial. Pensado a la inversa, un trabajo no sustentable en el primero de los sentidos, no permitirá la producción de un conocimiento sustentable por aquello que las condiciones de trabajo de uno intelectual, se constituyen también como las condiciones de producción de aquel conocimiento. En cualquier caso, dicha organización deberá morigerar los aspectos opresivos del trabajo, produciendo un conocimiento que no solo contribuya a generar un ambiente o un mundo habitable, sino que genere mejores condiciones para las y los trabajadores docentes.

Avanzar en la autopercepción como trabajadores y trabajadoras, reflexionar en torno a las condiciones de producción y reproducción, generar y ampliar derechos, son tareas que llevan adelante las organizaciones sindicales, quienes se constituyen así como actoras privilegiadas de defensa de los derechos. Parte de un entramado de organizaciones necesario para modificar las condiciones de producción en las que se lleva adelante la docencia.

El desafío de las organizaciones sindicales será generar buenas condiciones y formas de organización concomitantes que permitan un trabajo sustentable en los términos dichos. Puesto que el trabajo intelectual no está desligado de las formas de producción y acumulación propias del capitalismo financiero, la mercantilización

desde el inicio altísimos grados de informalidad en la contratación de sus trabajadores docentes, más del 80% bajo contratación por contrato o monotributo. Estas situaciones de precariedad se traducen además en disparidades salariales respecto de docentes concursados y concursadas y en la necesidad de sumar horas en distintas universidades para alcanzar un salario que permita afrontar los gastos de la canasta básica. Así, el docente “golondrina” que va de una universidad a otra, se ha naturalizado, también, durante los últimos años.

del conocimiento como forma de producción que responde a lógicas de mercado, se constituye como una problemática a enfrentar.

Así, la buena producción de conocimiento en las universidades del bicentenario encuentra sus fundamentos en el llamado compromiso social universitario, que convoca a dichas instituciones públicas a construir conocimiento situado, dialogado con los territorios de los que forman parte, a enfrentar la injusticia y la inequidad social. Definir a la universidad como derecho, es saberla popular, democrática y feminista. Transformar las relaciones laborales precarias y opresivas, redunda finalmente en modificar y transformar las formas de construcción de ese conocimiento.

ALTERNATIVAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO COMO BIEN SOCIAL

La interacción del saber universitario con los territorios se sostiene a partir de la demanda de las comunidades en las cuales las instituciones se asientan y de las que son parte inescindible. Este particular entendimiento y formas de vinculación se proponen también como una búsqueda horizontal y holística de la construcción del conocimiento. Se espera entonces que la comunidad se sienta parte del espacio universitario y la academia, por su parte, se nutra de esos otros saberes y conocimientos. Las universidades del Bicentenario, entonces, intentan revalorizar los conocimientos surgidos desde las experiencias y saberes no convencionales, los que históricamente no habían sido incorporados en el saber académico tradicional. Los diagnósticos generados a través de esa perspectiva ofrecen alternativas para repensar un cambio de sentidos, de conceptualizaciones heredadas del occidentalismo clásico europeo.

La construcción holística e intercultural del conocimiento nos lleva a buscar respuestas diferentes a las que vienen dadas desde el capitalismo neoliberal. A través de la historia, podemos ver que la organización en comunidad es el principio que han seguido los seres humanos para organizar su existencia en la tierra durante miles de años (Federici, Silvia, 2020). El desarrollo capitalista impone la destrucción de los comunes, tanto en torno a la propie-

dad como a las relaciones sociales. Esto se ve profundizado con el avance global del neoliberalismo, donde todo se monetariza, desde la tierra, el agua, la biodiversidad e inclusive los genes.

Es en este sentido en el que ponemos en discusión el concepto de sustentabilidad, que en este caso, lo aplicamos al trabajo. El trabajo intelectual sustentable entonces, va a tener que ver tanto con el modo y las condiciones en las que se produce y reproduce el conocimiento, como con el tipo de conocimiento que se construye y prioriza. Teniendo en cuenta las condiciones actuales que atraviesan nuestros cuerpos y territorios con condiciones insalubres particulares (trabajos mal pagos y poco seguros, aumento de las densidades poblacionales en grandes urbes, mala alimentación, poco tiempo de esparcimiento, etc.) y también, situaciones más generales marcadas por ejemplo con el cambio climático (condiciones climáticas desfavorables, contaminación por alimento y agua, migraciones forzadas, etc.), resulta fundamental poder poner en tensión y preguntarnos, tanto en las aulas como en los espacios comunes, las razones que nos llevan a estas condiciones.

Desde esta perspectiva, se evidencia que es igual el avasallamiento que sufren los cuerpos y la naturaleza. Esa construcción, propia de una lógica occidental neocolonial, genera categorías binarias y jerárquicas entre sociedad/ naturaleza, producción/ reproducción, público/privado, razón/ emoción y masculino/ femenino, en las que la segunda categoría del binomio es siempre desvalorizada. El sentido que se le da a estas categorías tiene que ver con el modo de construir el conocimiento.

El sistema de producción extractivista actual, vigente desde hace más de 500 años en América Latina) está pensado, desarrollado e impuesto por hombres blancos de clase media/alta occidentales. Este extractivismo, que adquiere la forma de saqueo, posee mayor relevancia aún, si de lo que se trata es de repensar nuestros roles como constructores o replicadores de ese conocimiento que se nutre de las experiencias de las comunidades. A la luz de este nuevo paradigma, se evidencia un nuevo abordaje en varias dimensiones:

-Salario: Tareas domésticas impuestas históricamente a las mujeres, no remuneradas. Techo de cristal o suelo pegajoso.

-Extracción de los bienes comunes como los productos de la minería para la generación de tecnologías, proceso que posee altos costos en términos ambientales, pero en el que no se evidencia un acceso a los productos finales.

-Desplazamiento de los territorios rurales por el corrimiento de la frontera agrícola y por las consecuencias del cambio climático: que genera migraciones forzadas por un cambio en el uso del suelo, que produce desertificación y pierde toda propiedad para ser cultivado. Como resultado, poblaciones enteras viven en grandes urbes en peores condiciones.

-Cuidados: extractivismo en espacios verdes y públicos. Construcción de viviendas para capitales extranjeros que viven de la usura y desplazan a las poblaciones locales de la posibilidad de acceder a una vivienda propia. Genera un pensamiento “vaciador” de la ruralidad, internalizando sentidos en los que parece que “no hay nada” y entonces pueden quedar disponibles para su explotación.

-Cultura: imposición de patrones hegemónicos de belleza donde lo blanco es bueno y lo marrón es malo o sucio. El ideal de belleza mediado por productos industriales que producen contaminación en los cuerpos/territorios, Impuestos “rosa”, donde los mismos productos usados para mujeres y feminidades tienen un mayor costo económico para su adquisición. El proceso de higienización sobre la cultura marrón, entendido como un proceso de lavado de una identidad. Desvalorización de la identidad marrón, propia de las comunidades latinoamericanas.

Resulta evidente entonces que todas estas prácticas neocoloniales extractivistas no sólo nos han llevado al colapso ambiental sino también a percibir a la naturaleza y a los cuerpos como objetos en disputa en una guerra contra lo natural. Es fundamental que las universidades y los espacios comunes de construcción del conocimiento se constituyan como esa alternativa que pueda poner en discusión el paradigma extractivista en el que se encuentra inmersa América Latina.

Pese a todo, existen alternativas para repensar el modo de relacionarnos con la naturaleza, y por tanto, construir saberes sobre otras bases: observar y aprehender experiencias de organización de sectores populares, en especial las llevadas adelante por mujeres. Como ejemplo de ello, resulta imprescindible recuperar el sentido de aprender con otros y otras, en experiencias colectivas tales como las ollas populares, el rol de las trabajadoras docentes en escuelas fumigadas, la lucha de las mujeres ambientalistas contra las mineras, la organización de las agricultoras en Brasil y países africanos.

La salida al colapso ambiental que enfrentamos día a día en el mundo es posible. Entender que la capacidad de carga del ambiente no resiste más el nivel de explotación al que se halla sometido, producto del sistema extractivista neoliberal impuesto, es urgente. Refundar el conocimiento sobre nuevas bases, revalorizar las experiencias colectivas y los bienes comunes son pasos necesarios para impulsar una transformación colectiva.

En este sentido, el Buen Vivir o Sumak Kawsay, entendida como una vida digna, en plenitud equilibrio y armonía, se constituye como una opción necesaria sobre la cual construir nuestras relaciones, tanto laborales como de base de esa construcción de conocimiento. Para lograr este objetivo, las universidades del Bicentenario se conforman como espacios clave de intercambio de saberes comunes.

BIBLIOGRAFÍA

Federici, Silvia (2020), *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Traficantes de sueños, Madrid.

Miguez Pablo y Sztulwark Sebastián (2012), “Valorización del conocimiento en el nuevo capitalismo”, VII Jornadas de Sociología, UNGS.

Rinesi, Eduardo, (2012), “¿Cuáles son las posibilidades reales de producir una interacción transformadora entre Universidad y Sociedad?”, Cuadernillo del IEC – CONADU.

Rojas Eduardo y Waldemar Cubilla (2020), “Saber y economía popular: experiencia y territorio del saber”, en Instituto de Altos Estudios Sociales IDAES-UNSAM, Noviembre, Documento N° 4/2020.

Unzué, Martín (2016), “Universidad y desarrollo. Las políticas públicas de ciencia y técnica y sus relaciones con la democratización de la investigación”, en Mauro, Sebastian, Del Valle, Demián y Montero, Federico, Universidad pública y desarrollo: innovación, inclusión y democratización del conocimiento, IEC-CONADU y CLACSO, 92-107 https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=1082

EL ESTADO DE LA DEMOCRACIA

PREOCUPACIONES, CONTINUIDADES Y RUPTURAS DE UNA CONSTRUCCIÓN

Sergio De Piero

INTRODUCCIÓN

A inicios de los '80, hace ya 40 años, América Latina comenzó una nueva democrática. Finalizaba, no lo sabíamos aun, el ciclo político dominado por los golpes militares que condicionaron la vida política desde la década del '30. Las elecciones en Ecuador de 1979 no son sino el primer escenario de un movimiento que se iría repitiendo sin cesar en toda la región. Para 1991, todas las sociedades de Sudamérica elegían democráticamente a sus autoridades políticas en un proceso que parecía imposible solo algunos años atrás. Esa etapa no es lineal, ni respecto de la praxis política ni sobre la discusión, no siempre explícita, respecto del concepto mismo de democracia. En general, luego de saludar la consolidación del sistema, la literatura se concentró en señalar sus debilidades evidentes, aunque allí las lecturas comenzaron a ser más dispersas. Conjuntamente con la cuestión respecto a "qué se entiende por democracia" lo cual implica cual es la democracia deseable y la posible (debate no escindido) se incorporó también la cuestión respecto del Estado: su misión, su rol, sus formas, sus intervenciones.

Estado y democracia, fueron conceptos y realidades que se vieron sometidos a la tensión política de cada momento. Discutir la democracia fue también discutir al Estado, pero con una paradoja: mientras la instalación de sistemas democráticos implicaba la expansión de libertades, del Estado se pregonaba su reducción. Mayor democracia, pero ahora con un Estado menos interventor. Sin embargo, hubo un tiempo posterior en que la premisa pareció invertirse y temas como desarrollo e intervención estatal volvieron a conjugarse con democracia. En este texto realizaremos un recorrido por ese debate y cómo se tradujo en la praxis política a lo largo de las últimas cuatro décadas para desembarcar en algunos de los elementos claves que discute hoy el estado de la democracia. Sin pretensiones desmedidas se busca así rastrear en las propuestas y las tensiones históricas, las huellas del tipo de democracia a construir, más que ahondar en una definición conceptual, que tampoco ha sido la regla en América Latina. Ayudar a comprender el camino que nos depositó en este presente, se acerca mucho más a las intenciones de estas líneas.

LA DEMOCRACIA COMO TRANSICIÓN

El período político que caracteriza a la década del '80, estuvo orientado por una notable discusión acerca de los fundamentos del proceso de transición, que por definición refería a una etapa provisoria, de tránsito de un "lugar" (la dictadura) hacia otro (la democracia). Sin embargo, en los términos del debate intelectual el término también refería a la obra de Gino Germani, y sus reflexiones acerca de las sociedades en transición desde el mundo tradicional al moderno (Germani, Gino, 1966). La visión germaniana ponía énfasis en los procesos de modernización (consolidación de las instituciones, diferenciación de la economía, lealtades al Estado por encima de las fidelidades a grupos, clases o religión) como clave para lograr tanto sociedades democráticas como desarrollo económico.¹ El impulso de esas premisas alimentó no sólo el debate del período, sino que

1 Como señala Franco, en un muy interesante texto, el mismo Germani admitió que no había encortado casos en definitiva que respondieran a esta dinámica.

dio forma a la idea de democracia sobre la cual se debía trabajar; la idea de fortalecer una “democracia de procedimientos” se convirtió en un ordenador de la política. De este modo esa transición también implicaba el marco normativo respecto del orden deseable, pasando de una expectativa revolucionaria en los ‘70 hacia una democrática (Lechner, Robert, 1985). En líneas generales las propuestas referían a democratizar una sociedad que estaba algo (o muy) carente de aceptar las pautas de convivencia democrática; es decir que, en ese tránsito, también se abandonaba la idea que las pujas de clases, o el debate sobre el desarrollo económico tuviese un peso decisivo en la estabilidad del régimen democrático. La influencia de la teoría de la dependencia que había sido notable en los debates una década atrás, pasó a cierta irrelevancia a la hora de discutir los puntos centrales de la construcción democrática, a pesar que los países de la región conocían muy bien lo que la relación centro-periferia generaba en sus economías. Pero estábamos frente a un cambio de página en la historia que se coronaría, sobre el final de la década, con el derrumbe de los socialismos reales en Europa.

Entonces, el modo de lograr que la democracia se consolide consistía en garantizar instituciones democratizadas, que actuarían sobre las conductas de los actores propendiéndolos actuar de la misma forma y de este modo marcar una frontera con el pasado: la dictadura militar y la inestabilidad de las últimas seis décadas (Aboy Carles, Gerardo, 2014). Por tanto, el gobierno de Raúl Alfonsín se propuso encarar reformas en determinadas instituciones que en el diagnóstico del partido y de los intelectuales con fuerte influencia en él, tenían un rol central en la inestabilidad de la democracia.² Desde luego la primera de ellas eran las Fuerzas Armadas, cuya reforma institucional que de algún modo incluía los juicios a las Juntas militares, se comenzó a tejer apenas asumió el gobierno modificando el código de justicia militar. Desactivar a las FFAA como actor relevante del sistema político fue, con distintas estrategias, una política sostenida en las cuatro décadas

2 Existe abundante bibliografía al respecto: Por ejemplo, Freiburg, 2015, donde puede encontrarse un importante análisis del tema.

de democracia reciente. Casi inmediatamente de las modificaciones institucionales en las FFAA el gobierno presentó un proyecto que buscaba cambiar una regulación mediante la llamada Ley de Reordenamiento Sindical; el eje del proyecto consistía en cambiar el marco electoral para la conducción de los sindicatos habilitando una nueva etapa de elecciones en todos ellos (limitar reelecciones, acceso de minorías a la conducción, facilitar la creación de sindicatos). El marco conceptual era que los sindicatos necesitaban atravesar un proceso de democratización, ya que se los concebía como actores corporativos, reacios a las dinámicas democráticas. Políticamente, le podía otorgar al radicalismo la posibilidad de “desperonizar” al movimiento obrero; sin embargo, esta vez no corrió la misma suerte y el proyecto no fue aprobado. Luego, con una posición más negociadora con el sindicalismo, se sancionará una ley consensuada (Senén González, Santiago, y Bosoer, Fabián, 2009).

Estos aspectos mencionados presentan con claridad dos puntos centrales de la concepción acerca de la democracia en el período: la necesidad de transformar al conjunto de la sociedad en sus pautas culturales e institucionales, y por otra parte desestimar que las condiciones estructurales fueran condición para la vida democrática. La instalación misma de la democracia requería de una serie de procedimientos que, cumplidos estos, derivarían en un sistema exitoso en varios niveles. En ese devenir no es el cambio de estructuras económicas que puedan favorecer la igualdad, un elemento constitutivo de la democracia: “treinta años después, la secuencia parece haberse invertido y, ahora, crece el número de autores que conciben, a la vez, a la democratización política como el paso previo y obligado de la modernización económica y social” (Nun, José, 1991, p.3).

De hecho, y es lo que nuestra historia reciente no enseña en toda la región, la democracia se ha estabilizado y las condiciones sociales tendieron a ser peores que a las salidas de las dictaduras. La transición se significó en dos tiempos escindidos: uno vinculados al sistema político y otro al proceso de reformas económicas y sociales (Franco, Carlos, 2013). Pues había quienes afirmaban que si la transición incorporaba la dimensión económica y social tal vez nunca

lograría consolidarse (O'Donnell, Guillermo, 1994). Fieles a la noción de modernización, la democratización de las instituciones generaría las condiciones para el postergado desarrollo y no a la inversa, como pensaban desde la izquierda en sus distintas expresiones. Existió un dejo de las visiones estructuralistas que se plasmó en los intentos de coordinación de política económica a nivel regional, lo que de todos modos no tuvieron grandes logros. En particular señalar el intento de estrategias comunes frente a los acreedores por parte de los países con la mayor carga de deuda Brasil y la Argentina.

LA DEMOCRACIA COMO REFORMA ESTRUCTURAL

Llega hasta nuestros días la expresión de la CEPAL sobre la región en aquellos años: la década perdida. En términos económicos la sentencia era muy precisa pues casi todos los indicadores arrojaban resultados negativos,³ que se coronaron con el estallido hiperinflacionario del año 1989 en Argentina, Perú y Brasil. En los términos que aquí planteamos, se hace inevitable la pregunta de si la concepción sobre la democracia que ordenó la transición, carecía de algunas dimensiones que le permitiera establecer también una gobernabilidad sobre los actores económicos.⁴ La grave situación económica, el ascenso ya irresistible de las recetas neoliberales de la mano del Consenso de Washington y la inminente caída de los socialismos reales en Europa impusieron una nueva agenda a los gobiernos. El diagnóstico produjo un giro notable: los problemas de la democracia no provendrían de la falta de instituciones que estimulen prácticas acordes, sino del tipo de Estado que se tiene. Las características del sistema político dejan de ser el eje de discusión y el tipo, misión y rol del Estado se convierten en la clave de bóveda para articular democracia con recu-

3 “Los costos sociales de la ‘década perdida’ fueron cuantiosos. De acuerdo con las estimaciones de la CEPAL, la incidencia de la pobreza aumentó marcadamente entre 1980 y 1990, del 40,5% al 48,3% de la población” (Ocampo, José, 2014, p.45). El autor señala las fuertes caídas del PIB entre 1980 y 1983 y nuevamente desde 1987 hasta el final de la década.

4 Aun así, la expresión “década perdida” parece dejar de lado la importancia de la consolidación del sistema democrático, tan esquivo en varios países de la región.

peración económica. El proceso de reformas, que avanzó velozmente en varias partes del mundo, se brindó como una receta definitiva para los ahora llamados países emergentes. A su vez las reformas no pretendían cuestionar ningún principio de la democracia liberal, pues los argumentos de transformaciones no tenían que ver con elementos del sistema político democrático (como sí habían planteado modelos económicos semejantes en el pasado reciente) sino que estas reformas lograrían fortalecerla. Las reformas tuvieron un punto de partida en la sanción de las leyes 23.696, conocida como Ley de Reforma del Estado, (que habilitó la privatización de empresas estatales y el cierre de entes públicos) y la ley 23.697 de Emergencia Económica (que permitía modificar la carta del BCRA e intervenir en los regímenes de promoción y exenciones impositivas). Sobre esos dos pilares se construyó todo el proceso de reforma subsecuente que le permitiría a la sociedad argentina, esa era la promesa, lograr el desarrollo y fortalecer su democracia. El salto en la definición respecto a la democracia posible entre una década y otra fue notable y regional. Podemos encontrar discursos semejantes en la Argentina de Carlos Menem, el Perú de Alberto Fujimori, el Uruguay de Luis Alberto Lacalle, el Brasil de Fernando Color de Melo, quizás con menos énfasis en el Chile de Patricio Aylwin. Apertura económica, desregulación, privatización, descentralización, esa combinación podía rastrearse detrás de cada medida económica, desde luego atendiendo a las estructuras de cada país. No cabe duda que el menemismo buscó valorizar la implementación de sus decisiones por encima de la búsqueda de consensos que se ejemplificaron en el reiterado uso de los decretos del presidente de la Nación para decisiones relevantes en materia económica vinculados a la reforma del Estado (Novaro, Marcos, y Palermo, Vicente, 1996) por ello se lo calificó como un gobierno basado en un decisionismo democrático (Quiroga, Hugo, 2020). Las reformas se llevaron delante desde determinados contextos y estructuras existentes, las cuales fueron intervenidas de modos distintos en cada uno de los países que mencionamos. Para el caso argentino, abunda evidencia que “los gobiernos a menudo compensaban a los intereses consolidados del antiguo orden (el modelo de la ISI) mediante distintas políticas que

garantizaran subsidios para actores específicos o algún tipo de reserva de mercado en la economía liberalizada” (Etchemendy, Sebastián, 2015, p.57). Con datos que cita el autor en el texto, puede observarse que el proceso de reforma estructural implicó algún tipo de negociación/compensación con los actores “protagonistas” del modelo de la ISI.

La dimensión vinculada al sistema de representaciones también se vio atravesada por un fuerte proceso crítico. Tempranamente se habló de una crisis de representación (dos Santos y otros; 1992). Esta se interpretó de distintos modos, ya que algunos vieron no una pérdida de representatividad sino una metamorfosis de la lógica representativa (Manin, Bernard, 1998); la difundida hipótesis de O’Donnell sobre la consolidación de democracias delegativas que justamente atentan contra los principios representativos (O’Donnell, Guillermo, 1992); con un impacto negativo por el retorno de los liderazgos políticos personalistas (Zermeño, 1989); la apertura desde la sociedad civil una orientación hacia nuevas formas de “hacer política”, distanciada de los partidos (García Delgado, Daniel, 1994); o bien de la dificultad por lograr la estabilidad de diversas variables institucionales (Cavarozzi, Marcelo, y Casullo, María, 2002). Algunos trabajos se concentraron en las características del sistema político y menos en el impacto que las reformas estructurales generaban en las relaciones representantes–representado, derivados de las transformaciones de la relación entre Estado y sociedad. Parte de ese cambio, del fin de la matriz Estado céntrica, ponía énfasis en la conformación de distintos clivajes y demandas no reductibles unos a otros (Garretón, Manuel, 1998). Hubo algunos abordajes que buscaron analizar el impacto del cambio económico; por ejemplo, el peronismo que troca su base de origen sindical hacia una clientelar debido justamente al proceso de desindustrialización, por tratarse de un partido mayoritario, ese cambio aportó a la estabilidad de la democracia (Levitsky, Steven, 1997). O bien cómo se había producido una adaptación desde el propio movimiento sindical a los cambios (Murillo, Victoria, 2000).

Estos diagnósticos observaban que las democracias de la región en el final del siglo XX, traían consigo un nuevo tipo de inestabilidad no necesariamente de las democracias, sino particularmente de los

presidentes. Si la región había conocido ciclos en los cuales una crisis política y/o económica terminaba con el propio sistema democrático, esta nueva época se caracterizará por caídas de presidentes por distintos medios (destituciones populares o institucionales, renunciaciones) pero continuidad del régimen democrático: nace la inestabilidad presidencial (Fraschini, Mariano, y Tereschuk, Nicolás, 2015) la IP, fue (es) también una expresión de esa crisis de representación.⁵

En los '90 también se produjeron importantes reformas institucionales vinculadas al sistema de representación. En 1991 el Congreso sancionó la ley 24.012, que estableció el cupo del 30% de género en las listas de diputados, de manera que las mujeres obtenían por primera vez un piso de participación en la Cámara de Diputados de la Nación. La reforma constitucional de 1994 anuló los colegios electorales para la elección del presidente y de los miembros del Senado de la Nación implementando la elección directa en ambos casos; a la vez incorporó un senador más por cada provincia de manera que siempre dos partidos políticos por cada provincia tendrían acceso al Senado. Esto es, a pesar del fuerte componente estructural de los cambios del período, la dimensión institucional también ocupó parte de la agenda que buscaba impactar en el propio sistema democrático, en un marco en que la relación Estado-sociedad, había cambiado de manera notable.

LA DEMOCRACIA COMO CRISIS (Y EL RETORNO DEL PUEBLO)

¿Fueron los propios cambios estructurales los que generaron el estallido? ¿O fue la falta de la profundización de los cambios? La corriente neoliberal buscó que la segunda opción fuera la elegida, pero el descontento social era evidente. Los altos niveles de pobreza, desempleo, precarización y ausencia de respuestas a las demandas propias de esas situaciones, tornaron inviable la continuidad del modelo. Algo estaba sucediendo en la región: en su cuarto intento electoral, Luis Ignacio “Lula” Da Silva había llegado a la presidencia

5 Presentan los autores: “desde 1978 hasta 2003, un 40% de los presidentes sufrieron algún tipo de desafío a su autoridad” (p. 44).

de Brasil mientras la IP se expresaba en Ecuador, Bolivia y Argentina. Hay mucho por conjeturar, pero hay algo que parece transparente: se había agotado el relato del neoliberalismo respecto al rol del Estado. Parece difícil afirmar que esa ideología político económica estuviese en franca retirada, pero era evidente que buena parte de la sociedad estaba rechazando el rol que este modelo asignaba al Estado. También emergían los límites de la transición tal cual se la había planteado, con sus condicionamientos (Talento, Miguel, 2006) Lo que estalla en aquellos años no es conducido por una clase organizada, siquiera con una identidad homogénea, sino que puede hablarse de un “estallido de los fragmentos” (Sidicaro, Ricardo, 2006) pues se leía que no existía ya un movimiento social de carácter general con capacidad de conducción, sino un conjunto de variados movimientos sociales (Garretón, Manuel, 2002), la demanda por un nuevo rol del Estado que lo torne más presente (aun cuando ello podía significar distintas propuestas) se hizo común a los diferentes grupos. Por otra parte, es también cierto que se desarrollaron movimientos sociales que buscaron diferenciarse de esos reclamos en favor de procesos típicamente estatistas comunes al siglo XX; allí tenemos en México al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y a los Sin Tierra (ST) en Brasil, ambos representando una nueva etapa de los movimientos sociales y políticos en la región; en la Argentina movimientos *piqueteros*, pero también de indígenas y campesinos, adhirieron a esta orientación. La literatura sobre los nuevos movimientos sociales avanzó en su caracterización planteando que ya no se trataba sólo de formas de protesta coyunturales, sino movimientos que pretendían el despliegue de una nueva lógica de acción, distinta de la estatal (dominación) y de la del mercado (acumulación) (de Souza Santos, Boaventura, 2001). De este modo podemos observar que los gobiernos de la primera década del nuevo siglo buscaron combinar dos factores: por un lado, replantear el rol del Estado recuperando capacidades de intervención perdidas no a partir de un programa acabado (como habían tenido las reformas estructurales de los '90) y a la vez llevar ese proceso adelante con movimientos sociales incorporados a la coalición política. Ese cambio implicaba asumir que el movimiento obrero ya no era

el núcleo mayoritario de ese pueblo luego de los procesos de desindustrialización. En este sentido pueden observarse dos grandes temas o reivindicaciones que estructuran las protestas y los movimientos del período y que buscaron ser asumidos por los nuevos gobiernos. En un trabajo anterior (De Piero, Sergio, 2012) se hacía mención por una parte a las expresiones derivadas de la nueva cuestión social que ya no acotaba al mundo del trabajo, sino a las diversas formas de la exclusión social. Por la otra las construcciones generadas desde las identidades como las de género, étnicas, y diversos grupos que producen una identidad que demanda ser reconocida en el espacio público y con respuestas desde el Estado. Estas dos dimensiones, que podemos resumir en inclusión social e identidad, forman parte de lo que antes se mencionaba sobre la preeminencia de movimientos sociales varios antes que un movimiento social capaz de reunir al conjunto de esas demandas. Sin embargo, si en algo mostraron ser eficaces los populismos, fue en lograr representar a buena parte de los grupos portadores de esas demandas, en el caso argentino luego de una grave crisis como la del 2001; como señala Casullo, la fuerza del populismo radica en que logra expresar, representar o al menos contener dentro de sí (que es una forma de representación) esa variedad pues “la fragmentación social y la coexistencia de múltiples clivajes e identidades es justamente la manera de ser de nuestras sociedades de principios del siglo XXI” (Casullo, María, 2019, p.187). Esa capacidad se tradujo en un contraste respecto de la década anterior: los gobiernos populistas lograron una estabilidad notable, al menos hasta 2103. En Argentina ese contraste pudo observarse también a nivel provincial.⁶ Por otra parte, como menciona Casullo, el kirchnerismo se convirtió en un caso particular respecto de sus pares de la región, ya que llevó adelante reformas ambiciosas (destitución de los miembros de la Cor-

6 En 2003 fue intervenida la Provincia de Santiago del Estero, en 2006 renunció el gobernador de Santa Cruz y ese mismo año fue destituido el Jefe de Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Mientras que, durante el gobierno de Carlos Menem (1989-1999) fueron intervenidas 3 provincias (Catamarca, Tucumán y Corrientes en dos ocasiones), 2 gobernadores destituidos (Santa Cruz, San Juan) y 2 renunciaron (Córdoba y Jujuy).

te Suprema, estatización de YPF, anulación del sistema de jubilación por capitalización, cancelación de la deuda con el FMI, entre muchas otras) pero no intentó modificar la Constitución Nacional y el Congreso intervino en todas esas decisiones; donde se destaca aquella en que el gobierno terminó derrotado.⁷ La democracia del siglo XXI, apeló también a argumentos discursivos que casi no se habían escuchado en la etapa abierta en los '80. La confrontación abierta con organismos internacionales de crédito, en particular el FMI y la relación tensa por momentos con los EE.UU. puesta en escena en 2005, en ocasión del rechazado del ALCA, implicaron la aglutinación de interés con la intención de fortalecer la idea de un pueblo (Biglieri, Paula, 2007). Y a la vez, como señala la autora, la representación del pueblo conducida por el liderazgo que ejercen los presidentes, generaba a la vez tensiones con la lógica institucional típicamente liberal. En conjunto y tomando las particularidades de cada caso nacional, se percibió en la región una impronta del Estado a la hora de pensar un fortalecimiento de la democracia, que se traduce en mejoras de los derechos. Un estudio publicado por el PNUD se refiere al periodo como "El Estado de ciudadanía" (Pinto, Álvaro y Flisfisch, Ángel, 2011) donde se da cuenta de la conquista de derechos por parte de la ciudadanía, en tanto una renovada intervención del Estado. Se publica allí un dato muy significativo respecto al período: mientras que la confianza en los partidos políticos sigue siendo baja (crisis de representación) crece a partir de 2003 y 2004 y hasta 2010, la confianza en los gobiernos junto con la valoración del Estado y la idea de que este puede solucionar "todos" los problemas (*ídem*, p.84 y ss). En esa capacidad de dar respuesta a las demandas (según la clasificación dual que se mencionó antes) en Argentina el Congreso Nacional ocupó un rol muy destacado (Gradín y De Piero, 2018).

7 En 2008, el gobierno dispuso una modificación en el esquema de retenciones a las exportaciones agropecuarias, mediante una resolución del Ministerio de Economía. El fuerte rechazo del sector afectado, llevó al gobierno a enviar un proyecto al Congreso que incluía otros ítems (subsidios de fletes a los puertos, entre otros). Sin embargo, la medida, aprobada en la Cámara de Diputados, fue rechazada en el Senado tras un empate, por el voto negativo del propio vicepresidente de la Nación.

Dar respuesta a las demandas, buscar representar a un pueblo que ocupa el espacio público y un Estado interventor, define a esa construcción populista (Cuda, Emilce, 2016).

Se hizo mención a la conflictividad como una característica intrínseca a la construcción de los populismos. Por eso no es extrañar que mientras en los '90 la literatura politológica discutía en torno de ejes compartidos, ese consenso desaparece con el inicio del siglo. Por ejemplo, se señala que el kirchnerismo generó un mayor involucramiento político por parte de algunos sectores, pero a la vez su intensidad habría provocado una imposibilidad del debate político fuera de una reducción de *a favor o en contra* del gobierno (Annunziata, Rocío, 2015). La visión acerca de lo que implica la confrontación fue leída críticamente en tanto era solo una estrategia para concentrar poder en un sistema como el presidencialista que lo favorecería y que resultara en la construcción de una hegemonía, en tensión con la noción de república (Botana, Natalio, 2006). La cuestión respecto a leer al populismo como una búsqueda permanente de concentración de poder y ruptura de procedimientos, fue una de las líneas más seguidas desde lecturas críticas (Gargarella, Roberto, 2011). Sin embargo, hay quienes sostienen que esa inestabilidad en las reglas del juego es más propia del sistema democrático argentino que de un gobierno en particular (Murillo, Victoria, 2011). También se ha señalado la tensión que produce el populismo por su fuerte capacidad inclusiva en términos sociales y la consolidación de personalismos en la figura del presidente, que haría debilitar la democracia (Freidenberg, Flavia, 2007).

En 2015 el peronismo perdió las elecciones presidenciales, pero el ciclo populista tuvo también otros modos de concluir; en 2013 Fernando Lugo fue destituido de la presidencia en un procedimiento exprés. Poco después, en 2016, le sucedería lo mismo a Dilma Rouseff en aun más escandalosa operación política para quitarle la presidencia. Con Evo Morales ya no hubo simulaciones y un golpe militar lo expulsó del poder en 2019. Los populismos, acusados de poco institucionales, fueron desplazados por fuera de las urnas.

¿LA DEMOCRACIA COMO DESAFECCIÓN DE LAS ELITES?

Los mandatos abruptamente terminados no son las únicas conclusiones del período populista, pero no deja de ser un dato muy relevante. Mucho más cuando se comprueba que los procesos judiciales iniciados contra algunos de los mandatarios responden a operaciones políticas que solo buscaban correrlos de la escena pública. El giro a la izquierda significó un momento clave de la democracia en la región por su capacidad de abrir nuevas agendas inclusivas y su búsqueda por recentralizar al Estado (Cao, Horacio, *et al.*, 2017). Su crisis a partir de 2013/2015, hizo referir al fin de su ciclo, pero en los hechos pudimos observar que no significó el nacimiento y menos aún consolidación, de un tiempo hegemónico por una orientación hacia la derecha. Mauricio Macri se convirtió en el primer presidente en buscar y no conseguir su reelección inmediata en América Latina desde el retorno a la democracia; en Bolivia la dictadura de Jeanine Áñez Chávez se vio obligada a entregar el poder al vencedor en la elección, el mismo MAS que había derrocado; el gobierno de Lenin Moreno enfrentó duras protestas sociales y su gobierno sobrevivió gracias al apoyo de las FF.AA. En Brasil, Jair Bolsonaro gobierna conviviendo con el derrumbe del *Lava Jato* y sus operaciones, que abren ahora un nuevo horizonte con un Lula activo. El Chile gobernado por Sebastián Piñera se vio sacudido por una serie de manifestaciones callejeras que el país andino no había vivido en décadas y que apenas se moderaron con la pandemia. Si los partidos populistas del giro a la izquierda vieron retroceder su presencia en la región, los que representan el giro a la derecha, de la mano de un nuevo elitismo en la política netamente empresarial (Astarita, Martín, y De Piero, Sergio, 2018), han tenido serios problemas para siquiera estabilizarse. En el devenir de esa encrucijada, asistimos a las situaciones de debilidad democrática: este nuevo elitismo no ha planteado nuevas reformas en el Estado, como en los 90, pero sí puede observarse en cambio un incremento de la faz represiva de manera muy clara y un agravamiento de la cuestión social: durante el gobierno de Mauricio Macri las personas en situación de pobreza significaban el 26,9 de la población y al finalizar su man-

dato había trepado al 35,5%.⁸ Durante su gobierno se incrementó la respuesta represiva ante los reclamos sociales; un discurso dubitativo respecto de las políticas de derechos humanos generó un clima enrarecido sobre ciertos compromisos y pactos que gobernantes y sociedad venían sosteniendo sobre la democracia. Parecería que el debate se corrió nuevamente: los planteos ya no son acerca de una reforma del Estado, sino sobre la misma democracia y no solo en la región. Se lo ha denominado por ejemplo como “erosión de las democracias” (del Tronco, José, y Monsiváis-Carrillo, Alejandro, 2019), que refiere no a un corte abrupto, como podían plantear los golpes de estado, sino un lento debilitamiento cuyo origen y límites es difícil de precisar. En *Cómo mueren las democracias* (Levitsky, Steven, y Ziblatt, Daniel, 2018) los autores aseguran que el mal desempeño institucional de los partidos para impedir la emergencia de líderes intolerantes, son la causa de esta crisis que se vive, nada menos los EE.UU. Sin embargo, se ha llamado la atención respecto a que la etapa que hoy atravesamos responde a problemas más complejos que la falla de los mecanismos institucionales, como lo es el deficiente sistema de bienestar y la carencia para responder a demandas de distintos grupos sociales. (Welp, Yanina, 2020). Las élites han sido inoperantes para revertir estas situaciones que nacieron hace ya un tiempo, señala la autora. Por otra parte, vemos países en “donde los rasgos o atributos propios de la democracia se van deteriorando” (del Tronco José, y Monsiváis-Carrillo, Alejandro 2019, p.7) y ello puede ser fruto tanto de agentes gubernamentales como exteriores al gobierno. Este rasgo, pone en jaque a varias teorías que aseguraban la solidez de ciertos arreglos institucionales para sostener la fortaleza democrática. Lo que estamos observando es que las élites no están manifestando el compromiso con la democracia que sostuvieron en las últimas décadas. Ciertos

8 Rebossio, Alejandro, “La pobreza subió del 26,9% al 35,5% en el gobierno de Macri”, <https://noticias.perfil.com/noticias/economia/la-pobreza-subio-del-269-al-355-en-el-gobierno-de-macri.phtml>. A este indicador, debemos sumar la cancelación de programas dirigidos a diversas formas de inclusión: Conectar Igualdad (distribución de netbook y soportes virtuales), Qunitas (set para recién nacidos), Argentina Sonríe, (tratamientos dentales) entre otros.

discursos, la reivindicación de la represión por fuera de normas y en particular en ejercicio del gobierno, la relación que plantearon con el Estado, a través de su captura. Se entiende por ella como:

La pérdida de autonomía del Estado a la hora de formular e implementar políticas públicas a través de dos mecanismos principales: a) la *captura regulatoria*, cuando los sectores económicos sensibles a la regulación estatal toman el control de las instancias decisorias de gobierno...y b) la *captura cultural*...por la cual las empresas se benefician de la acción de las agencias públicas porque los funcionarios comparten un mismo conjunto de creencias y visiones sobre el sector en cuestión, un *ethos* favorable al mercado (Castellani, Ana, 2018, p.56).

Estas prácticas, que desde luego existen en todas sociedades capitalistas, durante el gobierno de Mauricio Macri tomaron relevancia dada la notable presencia en el gabinete nacional de CEO's vinculados a las grandes, como muestra la misma autora. De este modo "las características de la CEOcracia pueden resumirse en las siguientes: elites económicas que, sin dejar de ejercer *lobbies* con el poder político, se convierte ella misma en el poder de gobierno" (Ruiz del Ferrier, Cristina, y Gradín, Agustina, 2018, p.98). De este modo la concepción de lo democrático se vio desplazada hacia otros ejes. También en la sociedad civil hemos experimentado algunos cambios: "sería parcial el panorama de los movimientos sociales si se afirmase que todos ellos son progresistas y contrarios al orden establecido" por el contrario "juegan un rol fundamental en el mantenimiento de cierto orden social injusto" (Fernández, Arturo, 2013, p.30). Se ha observado en particular durante la pandemia por el Covid-19 muestras notable de intolerancia e incluso de odio en el espacio público, expresado en algunas movilizaciones. Esto es, hay también un movimiento social de caracterizado por la intolerancia y contrario a ciertos a la expansión de ciertos derechos.

Ante este marco cabe preguntarse: si la democracia se erosiona, ¿tienen algo que ver el modo en que se desarrollaron los procesos previos que aquí hemos mencionado? ¿La criticidad que vive hoy la democracia está vinculada a las huellas que dejó el tipo de transición, la concepción de las reformas del Estado o la política desplegada por el populismo? Si concebimos estos últimos 40 años, como un proceso de continuidades y rupturas podemos analizar en cuáles dimensiones las características de esos procesos afectan el presente. ¿Se autolimitó en exceso la transición evitando en debate sobre el modelo económico? ¿La reforma del Estado de base neoliberal, desarticuló de tal modo a este que terminó impactando en la producción misma de democracia? O bien ¿las políticas populistas generaron un impacto inesperado en las elites económicas que les hicieron rever su percepción de la democracia? Desde esos sectores se ha criticado sistemáticamente al populismo por la concentración de poder en sus gobiernos. Pero, como sucedió con los populismos de mediados del siglo XX, lo intolerable parece más referido a los intentos de revertir el modo en que se distribuye el ingreso que a dimensiones institucionales, y dentro de ese nudo en tensión, el rol que debe cumplir el Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Aboy Carlés, Gerardo (2014), “El nuevo debate sobre el populismo y sus raíces en la transición democrática: el caso argentino”, *Colombia Internacional*, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81232436003>

Acuña, Carlos (1995), *La nueva matriz política argentina. Introducción*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Gradin, Agustina y De Piero, Sergio (2018), “El populismo en acción: leyes que respondieron a demandas sociales en los gobiernos kirchneristas (2003-2015)”, en Revista *POSTData* Volumen 23, N°1, abril, Buenos Aires.

Alford, Robert y Friedland, Roger (1991), *Los Poderes de la Teoría. Capitalismo, Estado y Democracia*, Manantial, Buenos Aires.

Annunziata, Rocío (2015), “Comentario en torno a la deliberación en las democracias contemporáneas”, en *¿Hacia una mutación de la democracia?*, Prometeo, Buenos Aires

Areal, Soledad y Terzibachian, María Fernanda (2012), “La experiencia de los bachilleratos populares en la Argentina: exigiendo educación, redefiniendo lo público”, en *Revista Mexicana de Investigaciones Educativas*, vol.17, N 53, México.

Astarita, Martín y De Piero, Sergio (2017), “Cambiemos y una nueva forma de elitismo: el político – empresarial”, en García Delgado Daniel y Gradín Agustina, *El neoliberalismo tardío: teoría y praxis*, Documento de Trabajo N°5, FLACSO, Buenos Aires.

Biglieri, Paula (2007), “El retorno del pueblo argentino: entre la autorización y la asamblea. Argentina en la era k”, en Bieglieri P y Perelló G. (compiladores), *En el nombre del pueblo. La emergencia del populismo kirchnerista*, USNAM, San Martín.

Botana, Natalio (2006), *Poder y hegemonía. El régimen político después de la crisis*, Emece, Buenos Aires.

Cao, Horacio, Rey, Maximiliano y Laguado, Duca Arturo (2015), *El Estado en cuestión. Ideas y política en la administración pública argentina 1958-2015*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Castellani, Ana (2018), “Lobbies y puertas giratorias. Los riesgos de la captura de la decisión pública”, en *Revista Nueva Sociedad*, N°276, Buenos Aires.

Casullo, María Esperanza (2019), *¿Por qué funciona el populismo? Siglo XXI editores*, Buenos Aires.

Cavarozzi, Marcelo y Casullo, María Esperanza (2002), “Los partidos políticos en América Latina hoy: ¿consolidación o crisis?”, en Cavarozzi Marcelo y Abal Medina Juan (compiladores), *El Asedio a la política. Los partidos latinoamericanos en la era neoliberal*, Homo Sapiens, Rosario.

Cuda, Emilce (2016), “Prácticas culturales simbólicas como nuevo modo de institución del poder representativo por fuera de la lógica del Estado de derecho en la política subnacional”, en Mauro S., Ortiz de Rozas V. y Paratz Vaca Narvaja M. (compiladores) *Política subnacional en Argentina*, CEAP – UBA Sociales, Buenos Aires.

De Piero, Sergio (2012), “Los años kirchneristas: recentralizar al Estado”, en *Revista Aportes*, N° 30, Año 18, Buenos Aires.

de Sousa Santos, Boaventura (2001), “Los nuevos movimien-

tos sociales”, en OSAL septiembre, CLACSO, Buenos Aires.

del Tronco, José y Monsivais-Carrillo Alejandro (2020), “La erosión de la democracia” en *Revista de estudios Sociales* N°74, Universidad de los Andes, Bogotá.

del Tronco José y Monsiváis-Carrillo Alejandro (2020), “La erosión de la democracia” en *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, N° 74, Bogotá.

dos Santos Mario (compilador) (1992), *¿Qué queda de la representación política?* CLACSO, Buenos Aires.

Etchemendy, Sebastián (2015), *La economía política del neoliberalismo. Empresarios y trabajadores en América Latina, España y Portugal*, EUDEBA, Buenos Aires.

Franco, Carlos (2013), *Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina*, Editorial Universidad Nacional de Lanús, Lanús.

Fraschini Mariano y Tereschuk Nicolás (2015), *El príncipe democrático sudamericano. Liderazgos presidenciales en el siglo XXI en la región*, Eduvin, Villa María.

Freidenberg, Flavia (2007), *La tentación populista: una vía al poder en América Latina*, Editorial Síntesis, Madrid.

García Delgado, Daniel (1994), *Estado y Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, Norma – FLACSO, Buenos Aires.

Gargarella, Roberto (2011), “Notas sobre kirchnerismo y justicia”, en Malamud A. y De Luca M. (coordinadores), *La Política en tiempos de los Kirchner*, Eudeba, Buenos Aires.

Garretón, Manuel (1998), “Representatividad y partidos políticos. Los problemas actuales”, en *Revista Argentina de Ciencia Política*, N° 2, Buenos Aires.

_____ (2002), “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, en *Revista de la Cepal*, N° 76, Santiago de Chile.

Germani, Gino (1966), *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Paidós, Buenos Aires.

Lechner, Norbert (1990), “De la revolución a la democracia”, en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile.

Levitsky, Steven y Ziblatt, Daniel (2018), *Cómo mueren las democracias*, Editorial Ariel, Buenos Aires.

Levitsky, Steven (1997), "Crisis, adaptación partidaria y estabilidad del régimen en la Argentina: el caso del peronismo, 1989-1995", *Revista de ciencias sociales*, N°6, 85-131, <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1450>

Manin, Bernard (1998), *Los Principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid.

Murillo, Victoria (1997), "Del populismo al neoliberalismo: sindicatos y reformas de mercado en América Latina", en *Revista Desarrollo Económico*, Vol. 40 N° 158, Buenos Aires.

_____(2011), "La fortaleza institucional argentina en 2003 – 2011", en Malamud A. y De Luca M., obra citada.

Novaro, Marcos y Palermo, Vicente (1996), *Política y poder en el gobierno menemista*. Norma, Buenos Aires.

Nun, José (1991), "La Democracia y la modernización treinta años después", Trabajo presentado en el XV Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Ciencia Política, Buenos Aires.

O'Donnell, Guillermo, y Schmitter, Philippe, (1994), *Transiciones desde un gobierno autoritario/4. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*, Paidós, Barcelona.

O'Donnell, Guillemro (1994), "Democracias Delegativas", en *Journal of Democracy*, Vol. 5, No. 1, January, versión en español. National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press.

Ocampo, José Antonio (2014), "La crisis latinoamericana de la deuda a la luz de la historia" José Antonio Ocampo Bárbara Stallings Inés Bustillo Helvia Belloso Roberto Frenkel en *La crisis latinoamericana de la deuda desde la perspectiva histórica*, CEPAL, Santiago de Chile.

Pinto Álvaro y Flisfisch, Ángel (2011), *El Estado de ciudadanía. Transformaciones, logros y desafíos del Estado en América Latina en el siglo XXI*, PNUD – Sudamericana, Buenos Aires.

Quiroga, Hugo (2020), "Decisionismo democrático y emergencia permanente", *Revista Eurolatinoamericana de Análisis Social y*

Político, N° 1, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe.

Ruiz del Ferrier, Cristina y Gradin, Agustina (2018), “El tiempo de las elites de poder en la posdemocracia. Diagnóstico, debates y propuestas posfundacionales”, en García Delgado, Daniel, Ruiz del Ferrier, Cristina y de Anchorena, Beatriz (Compiladores), *Elites y captura del estado control y regulación en el neoliberalismo tardío*, FLACSO, Buenos Aires.

Senen González, Santiago y Bosoer, Fabián (2009), *Breve historia del sindicalismo argentino*, El Ateneo, Buenos Aires.

Sidicaro, Ricardo (2006), “La pérdida de legitimidad de las instituciones estatales y de los partidos políticos”, en Revista *Cuadernos de la Argentina Reciente* N° 3, Buenos Aires

Talento, Miguel (2006), “El 2001 en perspectiva histórica”, en Revista *Cuadernos de la Argentina Reciente*, obra citada.

Welp, Yanina (2021), “La democracia y el declive de las elites”, en *Nueva Sociedad* N° 290, Buenos Aires.

Zermeño, Sergio (1989), “El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Nro. 51/4.

LA PROFUNDIZACIÓN DEL PARADIGMA TECNOCRÁTICO

EL RIESGO POST PANDEMIA

Susana Pachecoy

Como bien señala *Laudato Si'*, el salto tecnológico puede ser un salto al vacío o, peor aún, agrandar las brechas que hoy existen: “la Humanidad ha ingresado en una nueva era en la que el poderío tecnológico nos pone en una encrucijada (Papa Francisco, 2015, *Laudato Si'*, n. 102). Pero no podemos ignorar que nos dan un tremendo poder. Mejor dicho, dan a quienes tienen el conocimiento y, sobre todo, el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero” (Papa Francisco, 2015, *Laudato Si'*, n.104).

El problema fundamental es más profundo todavía: el modo como la humanidad ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional, en el cual se desvanece la condición humana.

Hay que reconocer que los avances tecnológicos redefinen la economía y las posibilidades de comunicación entre las personas, pero no son neutros, dado que condicionan los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder; lo que el Papa Francisco denomina paradigma tecnocrático.

Ahora bien, este paradigma, que prometió en sus inicios una era de confort y horizontalidad en las comunicaciones globales, está atravesado por un proceso de concentración económica a escala global, por parte de las conocidas GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft). Si antes el valor estaba en la periferia, en los puntos del borde de las redes, que podían conectarse igualitariamente entre sí, hoy unos pocos se han apoderado del centro de las conversaciones y del intercambio.

En 2018, los GAFAM generaron unos 792.000 millones de dólares en ingresos, lo cual representa una suma superior al Producto Bruto Interno (PBI, la riqueza de la nación) de Arabia Saudita y casi el triple de un país como Perú. Han sido puestos en el banquillo por autoridades regulatorias de Europa y Estados Unidos, bajo la sospecha de incurrir en prácticas comerciales predatorias, manipular elecciones, violar la privacidad de las personas y manipular la conducta social.

Son prácticamente los dueños del mundo digital que nos rodea. Están presentes en el día a día de cada uno, en el momento de interactuar con un amigo o un simple contacto, para ubicarse en la calle, buscar información o comprar en línea.

Desde el inicio, la noción de desarrollo de la denominada Inteligencia Artificial (IA) junto con los GAFAM preanunciaron el advenimiento de la llamada Cuarta Revolución Industrial, una especie de fusión entre las altas tecnologías, con el empleo de la Big Data y complejos algoritmos, con los componentes de la industria clásica; el giro del siglo XXI que supondría la transformación de las economías del mundo. Con todo lo que ello implica en el mundo del trabajo, tal cual lo conocemos, y el diverso impacto que tendría según el modo en que se produzca el avance.

El crecimiento de estas cinco empresas a escala global ha sido directamente proporcional con la centralidad que Internet tiene hoy como eje en el sistema comunicativo, cultural y económico mundial.

Al inicio eran solo la posibilidad de acceso a los contenidos infoculturales o el rastreo de bienes o servicios en Internet, ya sea por buscadores (Google), redes sociales (Facebook) o grandes almacenes (Amazon). Sin embargo, desde hace unos años han extendido su

actividad online a la distribución de contenidos comunicativos culturales -plataformas para distribución de contenidos tanto para prensa como para música o audiovisual- y en la actualidad ya desarrollan un papel como creadores de contenidos, como es el caso de las producciones audiovisuales de Amazon, o desarrollan infraestructura de comunicaciones como Google en el despliegue de cables submarinos.

De igual modo, los fabricantes y proveedores de hardware y software han crecido a escala global en condiciones cuasi oligopólicas, de modo que el acceso tanto a la comunicación como a los bienes de la economía real y a la del conocimiento no es posible sino a través de ellos, sistemas operativos (Windows, Office) en los que radica el poder de Microsoft o las disputas del universo Mac (Apple) o Android y los acuerdos por los cuales constituyen barreras de acceso al simple uso de un teléfono celular.

Este neo-imperialismo tecnológico que domina nuestra vida tiene tres fuerzas que se combinan. La primera es económica, con plataformas tecnológicas que se alimentan de un capital financiero que genera cada vez más desigualdad. La segunda es cultural, en forma de la fe del tecno optimismo. La tercera es política y sostiene que el Estado ya no tiene nada que hacer para definir nuestro futuro, sino que de eso se tiene que encargar una nueva “clase”, los emprendedores, bajo su propio talento innovador, en un mundo que se guía por la meritocracia (Zuazo, Natalia, 2015, p.63).

En el mundo del monopolio tecnológico del Club de los Cinco, la brecha no hace más que extenderse a medida que su concentración avanza. El mito de la Red abierta quedó lejos. Hoy Internet está dominada por plataformas. Son el modelo de negocios actual de Internet en su fase más concentrada y monopólica. Son las fábricas de la era de las redes (*Ibid.*: 88).

Ahora bien, este modelo de concentración ha comenzado a despertar las preocupaciones de los Estados con diversos modos de abordaje; desde la alarma por la superposición de la brecha entre los conectados y los excluidos hasta el temor por la circulación de contenidos de odio, racismo y xenofobia.

Al respecto, nuevamente nos interpela Francisco desde su última encíclica –*Fratelli Tutti*– al recordarnos que “[...] ‘en el mundo digital están en juego ingentes intereses económicos, capaces de realizar formas de control tan sutiles como invasivas, creando mecanismos de manipulación de las conciencias y del proceso democrático. El funcionamiento de muchas plataformas a menudo acaba por favorecer el encuentro entre personas que piensan del mismo modo, obstaculizando la confrontación entre las diferencias. Estos circuitos cerrados facilitan la difusión de informaciones y noticias falsas, fomentando prejuicios y odios’ (Papa Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, n. 45) [...] ‘La agresividad social encuentra en los dispositivos móviles y ordenadores un espacio de ampliación sin igual’ (*Ibíd.*: n. 44).

En este escenario, una vez más, Europa se puso al frente del desafío regulador. Las GAFAM y sus *apps* (aplicaciones) construyeron su poderío a escala global desde su asiento inicial en Silicon Valley (E.E.U.U.) y desde allí salieron al mundo sosteniendo el discurso de las libertades, de la Red como lugar de expresión de tales libertades y argumentando que, por ello, no debían ser objeto de regulación alguna. En tal sentido fueron cerrando filas en la Cumbre de la Sociedad de la Información (Ginebra 2003 - Túnez 2005) y en los lineamientos del Foro de Gobernanza de Internet entonces creado. También desde allí fue sosteniéndose casi de modo unívoco el criterio de que la Red no debía ser regulada, en particular sosteniendo que los intermediarios no tienen responsabilidad por los contenidos que circulan.

A finales de la década del 80', cuando el avance de los sistemas de comercialización de los contenidos culturales producidos desde Hollywood podía poner en peligro la producción de contenidos culturales europeos, con Francia a la cabeza comenzaron a diseñar reglas de protección para la propia industria cultural. Así nació la directiva de Televisión Sin Fronteras (1989). Comenzaron a fijarse obligaciones de cuota de pantalla regional como piedra angular de la política audiovisual de la Unión Europea. Esta se asentó en dos principios básicos: la libre circulación de programas televisivos europeos en el mercado interior y la obligación de las cadenas de televisión de dedicar, siempre que sea posible, más de la mitad de su tiempo de emisión a obras europeas («cuotas de emisión»).

Del mismo modo, con el avance tecnológico al comenzar a migrar el grueso de los consumos culturales a través de diversos dispositivos, plataformas, redes, esa misma Directiva fue modificándose de modo de quedar alcanzados el conjunto de los servicios audiovisuales, los disponibles a demanda (o que se activan por una petición individual) primero y las Over The Top (OTT) después.

Así fue objeto de sucesivas actualizaciones entre 1997 y 2018, bajo el precepto de que actualizar las normas existentes para tener en cuenta la evolución tecnológica y comercial del sector audiovisual europeo, sin que la globalización ponga en riesgo las identidades locales, el patrimonio lingüístico y cultural.

En línea también con advertir sobre los riesgos de las situaciones de concentración que comenzaron a verificarse en el marco de este desarrollo tecnológico, se destacan las sanciones que la Comunidad Europea aplicó a Google por el uso del dispositivo Android –de su propiedad– para posicionar el buscador en los teléfonos móviles; por favorecer en su buscador a su servicio de compras por internet en perjuicio de sus competidores; por abusar de su posición dominante en la publicidad de búsqueda en línea. Entre 2016 y 2019 Europa ha multado a Google con un total de 9.300 millones de dólares en total.

Adicionalmente, Europa también avanzó respecto de la responsabilidad de los intermediarios en internet, con la mira en la protección de la propiedad intelectual. En 2019 sancionó una nueva Directiva sobre derechos de autor y derechos afines en el mercado único digital, estableciendo claras reglas a cumplir por parte de los intermediarios en orden a proteger el derecho autoral.

Ahora bien, el exponencial crecimiento económico junto al enorme proceso de concentración que exhiben las GAFAM suscita preocupación también en diversos estamentos del poder político de los Estados Unidos.

Así, a mediados de 2019 el Congreso Norteamericano constituyó una comisión investigadora para evaluar el efectivo funcionamiento de las normas antimonopolio respecto de estas compañías. El presidente de la Cámara de Representantes aseguró en un comunicado que

la internet abierta ha brindado enormes beneficios a los estadounidenses, incluida una oleada de oportunidades económicas, inversiones masivas y nuevos caminos para la educación online. Pero hay cada vez más pruebas de que un puñado de empresas han llegado a tomar el control sobre las arterias clave del comercio, el contenido y las comunicaciones online (House Committee Judiciary, 2019).

Por ese mismo tiempo, la Comisión Federal de Comercio de EEUU aplicó a Facebook una multa por u\$s 5.000 millones por violación de privacidad por el manejo de los datos de 87 millones de usuarios en el caso de Cambridge Analytica, que llegó a incidir en resultados electorales tanto allí como en el Reino Unido.

A comienzos de este año la misma Comisión Federal de Comercio de Estados Unidos junto a fiscales de 46 estados de ese país, presentó una demanda por monopolio contra Facebook, invocando que mantiene ilegalmente su posición monopólica en el sector de las redes sociales, mediante una serie de conductas anticompetitivas, entre las que se cuentan la compra de sus posibles rivales como como Instagram y WhatsApp en 2012 y 2014, respectivamente.

Claramente estos gigantes tecnológicos pasaron de ser el lugar por excelencia de ejercicio de la libertad de expresión a espacios en los cuales la misma es limitada por los mismos dueños de las plataformas. Recordemos que todas estas plataformas, se rigen a sí mismas por el principio de la autorregulación, dictándole a sí mismas las normas que marcan su funcionamiento.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y su Relatoría Especial para la Libertad de Expresión (RELE) se expidieron recientemente con preocupación frente a situaciones en las cuales las empresas titulares de las principales redes sociales censuran contenidos públicos de importantes referentes políticos mundiales, llegando al punto de dar de baja sus cuentas, recogiendo para ello preocupaciones importantes sobre la garantía de la libertad de expresión en internet.

Así sostuvieron

[...] que los derechos humanos gozan de la misma protección y amplitud en entornos analógicos y digitales. Internet es una plataforma y un medio para el ejercicio de los derechos humanos como la libertad de expresión, la participación política, los derechos de asociación y reunión, derechos económicos, sociales y culturales entre otros. Los Estados están llamados a garantizar las condiciones necesarias para el goce y ejercicio de estos derechos [...] (OEA, CIDH, RELE, 2021).

Destacando especialmente que

[...] La pluralidad y diversidad hacen parte esencial de la libertad de expresión y en este marco el régimen interamericano, al igual que el universal y el europeo, distingue especialmente la protección de ciertos discursos, como el discurso político y el de interés público. Los bloqueos masivos, la remoción de contenidos, la suspensión permanente de usuarios, o lo que en los últimos días se ha dado en llamar *deplatforming* son medidas severas que han de ser evaluadas a la luz de estándares internacionales de libertad de expresión particularmente tratándose de información de interés público o funcionarios públicos en ejercicio de sus funciones [...] (OEA, CIDH, RELE, 2021).

Ante la necesidad de aislamiento personal como único modo sanitario de enfrentar la pandemia del Covid-19, el acceso a internet se ha convertido en un recurso esencial e indispensable. La pandemia exhibió a escala global las profundas desigualdades, la posibilidad de acceso a conectividad fue parte de ellas.

La Cumbre Mundial de la Información destacaba en 2005 cuántas medidas eran necesarias para el despliegue de las sociedades del conocimiento a escala global:

Reconocemos la existencia de la brecha digital y los desafíos que ésta plantea para muchos países, que se ven forzados a elegir entre un gran número de objetivos en su planificación

de desarrollo y en las solicitudes de fondos en favor del desarrollo, pese a disponer de recursos limitados. [...] Reconocemos la magnitud del problema vinculado al cierre de la brecha digital, que necesitará durante muchos años inversiones adecuadas y duraderas en la infraestructura los servicios de las TIC, así como en el fomento de capacidades y la transferencia de tecnología[...] Hacemos un llamamiento a la comunidad internacional para que se fomente la transferencia de tecnología en condiciones de mutuo acuerdo, incluidas las TIC, para que se adopten políticas y programas que ayuden a los países en desarrollo a poner la tecnología al servicio del desarrollo, entre otras cosas mediante la cooperación técnica y la creación de capacidades científicas y tecnológicas para colmar la brecha digital y del desarrollo [...] (CMSI, ONU, UIT, 2005, p.67).

Quince años después, la pandemia del Covid-19 demostró cuánta deuda de desigualdad en el acceso a los derechos en la materia aún subsiste. Así, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en un comunicado en febrero de 2021 sostuvo que si bien

[...] reconoce los esfuerzos para aumentar la conectividad a internet en la región, sin embargo, lamenta la ausencia de esfuerzos efectivos que atiendan la urgente necesidad de avanzar en programas de alfabetización digital orientados al desarrollo de habilidades cívicas en perspectiva de convivencia democrática y con enfoque de derechos humanos. La Relatoría Especial para la Libertad de Expresión desde el año 2013 incorporó esta recomendación en su informe “Libertad de Expresión e Internet”, la reiteró en los “Estándares para una Internet Libre, Abierta e Incluyente” (2016) y señaló recomendaciones al respecto en su “Guía frente a la desinformación deliberada en contextos electorales” (2019). Es trascendental que el hemisferio avance en marcos que faciliten el desarrollo de esta tarea pendiente a través de

procesos sostenidos y plurales que tomen en consideración enfoques diferenciales con especial atención a las personas más vulnerables [...]” (OEA, CIDH, RELE, 2021).

En esta línea de análisis la mira en las políticas públicas en la materia pone el foco centralmente en la caracterización legal del acceso a internet.

El Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas al dictar la Resolución A/HRC/20/L13 del 29 de junio de 2012, referida a la Promoción y protección de todos los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales destaca “la naturaleza mundial y abierta de Internet como fuerza impulsora de la aceleración de los progresos hacia el desarrollo en sus distintas formas”, exhortando “...a los Estados a que promuevan y faciliten el acceso a Internet y la cooperación internacional encaminada al desarrollo de los medios de comunicación y los servicios de información y comunicación en todos los países” (ONU, A/HRC/20/L.13, 2012, p.2).

En este sentido, merecen destacarse la caracterización del acceso a internet como derecho humano en el caso de Los Estados Unidos Mexicanos que lo hicieron a través de su reforma constitucional del año 2013; en 2016, la Comisión Canadiense de Radio, Televisión y Telecomunicaciones (CRTC) declaró que el internet es un servicio básico al que todo el mundo debería tener acceso, al igual que el agua y la electricidad; Estonia –uno de los países de mayor desarrollo tecnológico a escala global– en el año 2000 declaró el acceso a Internet un derecho humano básico.

En Argentina, mediante el Decreto de Necesidad y Urgencia 690-P.E.N./2020 se establece que los Servicios de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (TIC) y el acceso a las redes de telecomunicaciones para y entre licenciatarios y licenciatarias de servicios TIC son servicios públicos esenciales y estratégicos en competencia.

En virtud de las modificaciones anteriormente introducidas a la regulación argentina vigente, entre los servicios TIC se

incluyen a la telefonía fija y móvil, el transporte de datos, el acceso a internet y la televisión por suscripción mediante vínculo físico o radioeléctrico (cable).

La falta de acceso a internet, durante la pandemia del Covid-19, puso adicionalmente en crisis la posibilidad de acceso a los contenidos educativos, a riesgo de que ahora a la brecha económica de los sectores más vulnerables se agregue la brecha educativa.

Argentina venía desplegando activas políticas públicas en materia de conectividad desde el año 2010 con la creación del programa Argentina Conectada por el cual se generó una red de más de 35.000 km de fibra óptica, llegando a lugares donde los desarrollos del mercado privado no se habían conectado. Junto a la Red nacional fueron desarrollándose redes provinciales, con el advenimiento de un nuevo sujeto del mundo de las telecomunicaciones: las empresas públicas provinciales. Ahora bien, aún falta mucho camino para desplegar capilaridad hacia los lugares más alejados del interior profundo, como igualmente hacia los barrios/ asentamientos de las grandes urbes que también carecen de estos servicios.

A este respecto, se destacan las últimas políticas públicas de Argentina con el lanzamiento de nuevas líneas de desarrollo para barrios populares, o zonas sin conexión, financiadas por el Fondo Fiduciario de Servicio Universal, legalmente creado a tal fin –ley 27.078–.

El acceso a la conectividad en la educación también es objeto de distintos procesos en nuestro país. Si bien no fue incluido de modo explícito en la reforma de la ley de Educación Superior a fines de 2015, sí se incorporaron allí programas como Educ.ar. Desde este programa viene desarrollándose desde 2016 y llevaban hacia el 2020 más de 18.000 establecimientos educativos que albergan prácticamente el sesenta por ciento de la matrícula.

Finalmente, no debemos dejar de tener presente que estos nuevos escenarios tecnológicos, a punto de experimentar un nuevo salto con la adopción del sistema de comunicaciones móviles 5G, no ha mejorado los indicadores sociales ni ha demostrado ser eficaz para combatir el desempleo. En todo caso, persisten fundados temores en que la incorporación de sistemas de producción remota,

mediante la incorporación de robots o dispositivos IOT –manejados a distancia por internet– permitirá multiplicar la producción con menos mano de obra humana.

Como nos recuerda Francisco en *Fratelli Tutti*, el mundo avanzaba de manera implacable hacia una economía que, utilizando los avances tecnológicos, procuraba reducir los “costos humanos”, y algunos pretendían hacernos creer que bastaba la libertad de mercado para que todo estuviera asegurado.

En este sentido, la falta de trabajo decente asociada al aumento del desempleo y a la persistencia de las desigualdades, hacen cada vez más difícil que las personas se construyan una vida mejor gracias a su trabajo, según la edición más reciente del informe mundial de la OIT sobre las tendencias sociales y del empleo. Los datos surgen del Informe “Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo: Tendencias 2020” de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2020:40).

El desempleo mundial se ha mantenido relativamente estable durante los últimos nueve años, pero la desaceleración del crecimiento económico significa que mientras a nivel mundial la fuerza de trabajo incrementa no se están creando suficientes nuevos empleos para absorber a los que se incorporan al mercado laboral.

En la actualidad, advierte el informe, la pobreza de los trabajadores (definida como ganar menos de 3,20 dólares al día en términos de paridad del poder adquisitivo) afecta a más de 630 millones de trabajadores, uno de cada cinco personas de la población activa mundial.

Claramente, la profundización del paradigma tecnocrático sólo podrá acarrear el empeoramiento de esta situación.

El desafío de la post pandemia debe ser bregar para la construcción de un mundo más igualitario, dado el riesgo de que los poderes económicos concentrados tuerzan la vara al sentido inverso.

La pandemia del Covid-19 es una tragedia, pero también puede ser una oportunidad, como dijo Francisco ante la Asamblea de la Organización de Naciones Unidas (2020) “[...] de esta pandemia no salimos iguales o salimos peores o mejores [...]”, dependerá en

mucho de la fuerza y creatividad de los Estados y de los Organismos Internacionales que el acceso a internet se verifique como derecho humano y, a través de él, se obtenga el pleno ejercicio de otros tantos derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Francisco (2015), Encíclica *Laudato Si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*, Roma. _____ (2020), Encíclica *Fratelli Tutti*, Roma.

Organización de Estados Americanos (2013), Comisión Interamericana de Derechos Humanos – Relatoría de Libertad de Expresión “Libertad de Expresión e Internet”

_____ (2019), Comisión Interamericana de Derechos Humanos – Relatoría de Libertad de Expresión, “Guía frente a la desinformación deliberada en contextos electorales”-

_____ (2017), Comisión Interamericana de Derechos Humanos – Relatoría de Libertad de Expresión, “Estándares para una Internet Libre, Abierta e Incluyente”.

Organización Internacional del Trabajo (2020), Informe “Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo: Tendencias.

Organización de las Naciones Unidas (2012), Asamblea General.

Unión Internacional de las Telecomunicaciones (2005), Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información.

Zuazo, Natalia (2015), *Las Guerras de Internet*, Editorial Debate.

CAPÍTULO V

NUESTRAMÉRICA CONCRETA

FRANCISCO DESDE MARTÍ: NUESTRA AMÉRICA EN LA TRANSICIÓN CIVILIZATORIA

Guillermo Castro Herrera

“No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.”

José Martí, 1891¹

En el corto tiempo transcurrido desde su publicación, *Laudato Si'* ha venido a ser mucho más que un pronunciamiento del Vaticano sobre los problemas ambientales de nuestro tiempo. En una importante medida, tres factores han venido a ampliar su eficiencia cultural y moral, y su eficacia explicativa. Uno ha sido su capacidad de vincular lo ambiental a lo social y, en particular, a la realidad de los pobres del mundo. Otro, referir esa dimensión socio-ambiental a la Casa Común que comparte la especie humana con todo el conjunto de la Creación, y a su responsabilidad con el cuidado de ésta. Y el tercero, su capacidad para ubicar el cuidado de esta Casa Común –un problema ya presente en el *Génesis*– en la circunstancia de la grave crisis que enfrenta la especie humana en esta etapa de su desarrollo.

¹ “Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”. “Nuestra América”. *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891. Martí, José (1975), *Obras Completas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, VI, 17.

En esta perspectiva, *Laudato Si'* no puede ser leída como una propuesta de reforma al orden existente, pues constituye una advertencia sobre los riesgos que ya plantea la descomposición de ese orden y la transición en curso hacia uno nuevo, que bien podría resultar mucho mejor, o mucho peor, según sea comprendida y encarada esta transición por nuestra especie, mediante el recurso a su razón y a su capacidad para la acción social concertada a partir de propósitos comunes. Este carácter universal de la Encíclica se ve enriquecido además con su lectura desde la circunstancia particular de cada región del mundo, pues ella nos apela a todos, pero no busca imponer nada a ninguno.

Para nuestra América, esto tiene un especial significado. Somos, en efecto, una región constituida a partir del último gran esfuerzo conservador de la Contrarreforma, y el producto de ese origen expresó el carácter abigarrado y contradictorio de sus componentes. Al nacer al mundo moderno, dijo José Martí,

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón norteamericano y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza (Martí, José, 1975, p.20).

De allí nos viene que nuestra América conserve (justamente) poblaciones, hábitos y valores sin lugar verdadero en el mundo en que culmina la Modernidad liberal, que a comienzos del siglo XXI luchan por lo que no pudo ser logrado a mediados del XIX: “hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la

toga”; “desestancar al indio; “ir haciendo lado al negro suficiente” y, en suma, “ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”, dejando para siempre en el pasado aquello que perduró tras nuestra primera Independencia: “el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado” (Martí, José, 1975, p.20).

Para algunos, esa circunstancia de origen explica y hace inevitable nuestra condición secular de atraso y subdesarrollo. Desde otra perspectiva, sin embargo, esta misma circunstancia hace de nuestra América una región que alberga un enorme potencial de desarrollo humano y de contribución a lo que Martí designaba como el “equilibrio del mundo” (Martí, José, 1975, p.101)² en momentos en que el orden creado por la modernidad ha ingresado en un círculo perverso –y no meramente vicioso– de crecimiento incierto, inequidad persistente, degradación ambiental constante y desintegración institucional creciente y, como consecuencia de todo ello, de crisis cultura y moral irreversible.

Este viejo orden, cada vez más desnudo, se sostiene en virtud del miedo a las premisas y consecuencias de su propio desarrollo, expresado y promovido en una creciente aporofobia, la promoción de la xenofobia, la militarización y privatización de la seguridad pública, la internacionalización del crimen organizado, y el recurso incesante al autoritarismo en sus más diversas manifestaciones. Hoy, nuestra América –en su demanda de una reforma cultural y moral que abra camino al cambio social necesario para desplegar todas las energías y capacidades de sus pueblos para la transformación de su propia realidad– anuncia que en el Nuevo Mundo de anteaer se están creando las condiciones para participar en la tarea de abrir el camino que lleve a la Humanidad a establecer el mundo nuevo de mañana.

2 El equilibrio –entre grupos sociales como entre las naciones, y en las relaciones entre los seres humanos y el mundo natural– es un tema constante en el pensar martiano. Así, por ejemplo, al convocar a la guerra de independencia de Cuba, la califica como “suceso de gran alcance humano, y servicio oportuno que el heroísmo juicioso de las Antillas presta a la firmeza y trato justo de las naciones americanas, y al equilibrio aún vacilante del mundo”, que se hace “por el bien mayor del hombre, la confirmación de la república moral en América, y la creación de un archipiélago libre donde las naciones respetuosas derramen las riquezas que a su paso han de caer sobre el crucero del mundo”. *Ibíd.*, IV, 101.

El trazo de ese camino ha de considerar que la transición no opera en el vacío: puede ir, va, de las grandes certezas de ayer a las grandes esperanzas de mañana. En el fondo, es la transición desde un mundo que ha venido a estar organizado para el crecimiento sostenido de la economía, hacia otro organizado para el desarrollo sostenible de la especie humana. El camino por trazar deberá salvarnos de los riesgos de la extinción en primer término, pero de un modo que nos permita a la vez desplegar y fomentar lo mejor de las cualidades que nos distinguen como especie para entender, comprender y asumir el papel que nos corresponde en el cuidado de la Casa Común.

Todo lo que vemos en nuestro derredor son aspectos distintos de esta transición en curso, cuyo fluir nos conduce a encuentros de una riqueza y un significado que aún estamos en vías de comprender. Podemos entender esto mejor a la luz de la experiencia de otras grandes transiciones civilizatorias, como la ocurrida entre la Antigüedad y la Edad Media, entre los siglos V y IX. Aquella tomó dirección y sentido a partir del corte en profundidad operado por la revolución cristiana, que abrió paso –como lo señalara Sergio Bagú– a la profunda reforma cultural y moral que se expresaba, por un lado, en la igualdad del derecho a la salvación para todos los seres humanos, todos los grupos sociales, y todos los pueblos y naciones, y –por otro– en la visión de ese derecho como expresión de un proceso histórico en el que los seres humanos podían y debían participar a partir de los dictados de su conciencia.

Ese proceso histórico se renueva hoy en términos que plantean un singular desafío a la comunidad de los cristianos. En efecto, si por un lado esa comunidad no puede encarar por sí sola los riesgos que la crisis plantea al proceso de la Creación, esos riesgos tampoco pueden ser encarados sin apelar a los valores que se encarnan en esa comunidad. Poner a la vista esta doble dimensión del desafío que la crisis plantea a la Humanidad es uno de los grandes méritos de *Laudato Si'*: la Casa Común es, en efecto, de todos, y de todos depende cuidarla y salvarla.

En esa perspectiva, cabe identificar importantes espacios de encuentro y colaboración definidos por afinidades éticas y culturales

que todas las partes comparten. Uno de esos espacios, como hemos querido mostrar, es aquel que fuera establecido por José Martí desde las tres convicciones que dan plenitud de sentido a su vida y su obra: la fe en el mejoramiento humano, en la utilidad de la virtud, y en el poder transformador del amor triunfante, que encuentran su síntesis más espléndida en el ensayo *Nuestra América*, de 1891, que constituye el acta de nacimiento de nuestra modernidad.

Desde esos espacios, sobre todo, se facilita comprender la complejidad, la gravedad y la dificultad mayor del problema que nos plantea hoy el cuidado de nuestra Casa Común. El ambiente, el estado a que hemos traído a la Casa Común, expresa el resultado de las intervenciones humanas en el medio natural a través de procesos de trabajo socialmente organizados. Desde allí, el historiador Donald Worster vino a decirnos a fines del siglo pasado que “aquello que entendemos como naturaleza es un espejo ineludible que la cultura sostiene ante su medio ambiente, y en el que se refleja ella misma”, para agregar enseguida que

Vivimos en un mundo material, y la naturaleza es la parte mayor –y la más compleja y maravillosa– de esa materialidad. Como historiador ambiental, deseo llamar la atención de mis colegas sobre ese mundo material, cualquiera sea su objeto inmediato de estudio: el ascenso y descenso de los precios, las políticas de los reyes y los primeros ministros, o las causas de la guerra. Deseo que vean que el mundo material de la naturaleza posee un orden racional, una estructura al menos parcialmente inteligible, y una historia que le es propia. Nosotros, los historiadores de todo tipo, necesitamos reconocer el significado de esa naturaleza autónoma, y debemos respetar sus armonías discordantes, su intrincada evolución (Worster, Donald, 1996, p.10).

Aun así, agrega Worster, es necesario recordar que las comunidades humanas del pasado “no han sido meros resultados del clima, o del suelo, la enfermedad, los ecosistemas, o de la abundancia o la escasez de recursos naturales”, sino también

el producto de ideas, sueños, y de sistemas éticos. Y es en estos últimos, en su clara naturaleza cultural, donde radican las fuerzas que explican cómo y por qué nosotros, los humanos, hemos llegado a desencuentros tan dañinos con el resto de la naturaleza con tanta frecuencia en el pasado, y de manera tan generalizada en el presente (Worster, Donald 1996, p.10).

En ese sentido, también podemos entender que cada sociedad tiene un ambiente que le es característico y que, por lo mismo, si deseamos un ambiente distinto tendremos que crear una sociedad diferente. Esto nos enfrenta en primer término al problema de identificar con tanto detalle como sea posible la diferencia que debemos construir y, con ella, los medios más adecuados para construirla.

Así las cosas, Francisco nos ha proporcionado a un tiempo una caracterización del problema a resolver, y una visión de los medios más adecuados para construir los instrumentos que esa solución demanda. Esa solución no está directamente en *Laudato Si'*, sino que llega al debate sobre la Casa Común desde su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, publicada en 2013.³ Allí, Francisco nos plantea cuatro principios para encarar las tareas de la evangelización, que podemos y debemos asumir –en su sentido más amplio– como elementos de guía para motivar y orientar la reforma cultural y moral que lleve a la construcción de la sociedad diferente que necesitamos para construir un ambiente distinto.

El primero de esos principios nos recuerda que *el tiempo es superior al espacio*. Este principio, nos dice, facilita la tarea de encarar la tensión “entre la coyuntura del momento y la luz del tiempo, del horizonte mayor, de la utopía que nos abre al futuro como causa final que atrae”. Con ello, “permite trabajar a largo plazo, sin obsesionarse por resultados inmediatos. Ayuda a soportar con paciencia situaciones difíciles y adversas, o los cambios de planes que impone el dinamismo de la realidad”, sin cejar en la tarea fundamental.

3

EG, n. 222-237.

Darle prioridad al espacio, advierte enseguida, “lleva a enloquecerse para tener todo resuelto en el presente, para intentar tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación”; equivale a “cristalizar los procesos y pretender detenerlos”. En cambio, darle prioridad al tiempo “es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios*”, pues el tiempo “rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno”. Así, esto hace posible “privilegiar las acciones que generan dinanismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos”.

El segundo principio que nos propone Francisco advierte que *la unidad prevalece sobre el conflicto*. La importancia de este principio no puede ser más evidente en un marco de transición civilizatoria, en el que se extreman y afloran, de manera a menudo violenta, todas las contradicciones del espacio en agonía que va siendo dejado atrás por el proceso de formación de un tiempo nuevo. El conflicto “no puede ser ignorado o disimulado. Ha de ser asumido”, pero sin permitir que nos atrape, limite nuestros horizontes y nos lleve a perder “el sentido de la unidad profunda de la realidad”. De lo que se trata aquí es de aceptarlo, sufrirlo, resolverlo y “transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso. «¡Felices los que trabajan por la paz!» (Mt 5,9).”

Esto demanda asumir, postular y ejercer la solidaridad “en su sentido más hondo y desafiante”, convirtiéndola “en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida [...] en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna.” En esta perspectiva, la solución que demandan los conflictos de la transición civilizatoria no corresponde a una tregua ni a una paz negociada, sino a “la convicción de que la unidad del Espíritu armoniza todas las diversidades” y permite superar cualquier conflicto “en una nueva y prometedora síntesis [...] que haga emerger una *diversidad reconciliada*”.

Trascender de este modo los motivos de conflicto y avanzar hacia un desarrollo que llegue a ser sostenible por lo humano que

sea, demanda atender a un tercer principio, que nos recuerda que *la realidad es más importante que la idea*. “Existe”, nos dice Francisco, una tensión bipolar entre la idea y la realidad. La realidad simplemente es, la idea se elabora. Entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad. Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofisma. Esto supone evitar diversas formas de ocultar la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los proyectos más formales que reales, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría (Francisco, 2013).

Ante esto, Francisco nos propone una síntesis orientadora de profunda raigambre martiana. “Lo que convoca”, dice, “es la realidad iluminada por el razonamiento”.⁴ Y de nuevo encontramos aquí un elemento de contacto con nuestra tradición cultural martiana, de la que proviene esta síntesis admirable de esa tensión entre la realidad y la idea:

¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. En la carrera de la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política. El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone

4 “Hay políticos”, nos dice el Papa, “-e incluso dirigentes religiosos- que se preguntan por qué el pueblo no los comprende y no los sigue, si sus propuestas son tan lógicas y claras. Posiblemente sea porque se instalaron en el reino de la pura idea y redujeron la política o la fe a la retórica. Otros olvidaron la sencillez e importaron desde fuera una racionalidad ajena a la gente.”

de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella (Martí, José, 1975).

Desde una perspectiva religiosa, añade Francisco, el hecho de que la realidad sea superior a la idea remite “a la encarnación de la Palabra y a su puesta en práctica”, pues el criterio de realidad, “de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización”, tanto en lo que hace a “valorar la historia de la Iglesia como historia de salvación”, como “a realizar obras de justicia y caridad en las que esa Palabra sea fecunda”. No hacerlo, concluye, “no llevar a la realidad la Palabra, es edificar sobre arena, permanecer en la pura idea y degenerar en intimismos y gnosticismos que no dan fruto, que esterilizan su dinamismo”.

A partir de todo lo anterior, Francisco nos lleva a comprender el cuarto principio de su planteamiento: *el todo es superior a la parte*. Lo hace a partir de la realidad de las tensiones entre la globalización y la localización que, si por un lado obligan a “prestar atención a lo global para no caer en una mezquindad cotidiana”, por el otro hace necesario no perder de vista lo local, “que nos hace caminar con los pies sobre la tierra.” Al propio tiempo, nos recuerda que, si el todo es más que la parte, “también es más que la mera suma de ellas”, lo que hace necesario “ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos”.

El modo de hacer esto, hundiendo las raíces “en la tierra fértil y en la historia del propio lugar, que es un don de Dios” no puede sino recordar modo en que Martí llamaba a encarar la expansión del capitalismo industrial y su cultura desde nuestra América: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas” (Francisco, 2013, p.18).

Es necesario, dice Francisco, trabajar “en lo pequeño, en lo cercano, pero con una perspectiva más amplia”, de modo que la comunidad no se vea anulada por las presiones del mundo, sino

que reciba siempre “nuevos estímulos para su propio desarrollo”. Al respecto, explica, el modelo que sintetiza este principio “no es la esfera [...] donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros”, sino “el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”. Con ello, tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos (Francisco, 2013).

La Humanidad restaurará el equilibrio del mundo, o el desequilibrio imperante terminará por llevarla de vuelta a la barbarie, para extinguirla después. Lo que en esto toque a la Providencia se limitará a proveer la oportunidad de poner a prueba lo mejor de lo que hemos llegado a ser. El resto dependerá por entero de nosotros, de nuestro legado, y de nuestro grado de comprensión y compromiso con la responsabilidad que nos corresponde en cuidado con la Casa que compartimos con la vida toda.

BIBLIOGRAFÍA

Martí, José (1975), “Nuestra América”, *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891. *Obras Completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, VI, 20.

Worster, Donald (1996), “The two cultures revisited: environmental history and the environmental sciences”, *Environment and History*, 2 (1), 3-14.

Francisco, Papa (2013), *Evangelii gaudium. Exhortación apostólica: La alegría del Evangelio* (Vol. 57), Palabra.

MOVIMIENTO BARRIAL: BARR(I)O EN LA TRADICIÓN DE MAURICIO SILVA

CUIDAR LA VIDA DESDE ABAJO

Joaquín Testa - Francisco José Bosch

“Me acuerdo perfectamente cuando en Sol de Julio, en Santiago, nos vinieron a tirar abajo nuestra casa, porque decían que tenía la vinchuca, que en nuestro rancho podía haber una enfermedad”.

Ramona es la que toma la palabra en la ronda. Ya lejos de su natal Santiago del Estero (Argentina), vive hace más de dos décadas en la periferia urbana de Mar del Plata. Ella y su esposo Francisco, un albañil de toda la vida, migraron y crían su familia juntxs. La ronda la completan Murdo, Zaqui, Nestor, Yuli y Chichi, todxs del Barrio Las Heras, al sudeste de la ciudad apodada ‘La Feliz’. A juzgar por las carcajadas, algo de eso es cierto.

Anabela, Fede y Froi son los educadores ‘a cargo’. Acompañan a un grupo de vecinxs, peones y albañiles, en el paso del cemento al barro. Sol, Francisco y Joaquín hablan rápido y sobre cosas más organizativas, son tres militantes cristianos que acompañan el proceso comunitario en el Santuario de Luján que los cobija: hace casi cincuenta años, en ese mismo lugar, Fray Antonio Piugjane oficiaba misa vigilado por Monseñor Plaza. Hoy una cuadrilla de trabajo está amasando barro para mejorar casas y merenderos, cultivando comunidad en silencio, ‘potenciando trabajo’ desde el Cuidado de la Casa Común, desde las manos descartadas, en tiempo de pandemia, donde las changas escasean y la necesidad aprieta.

Estas páginas tienen un objetivo austero y parten de una experiencia concreta: ver el vínculo entre trabajo-tierra-organización, por medio de una política pública, en un territorio de la periferia. Ver al sujeto trabajador-a de la economía popular, en tensión y construcción, desde una experiencia concreta. Ver la potencia de la organización y sus límites en este tiempo histórico. Ver la articulación entre el clamor de la tierra y de lxs de abajo, en la biodiversidad urbana de un barrio de descartadxs en Mar del Plata.

PARTIR DE LA ESCUCHA DE LOS CLAMORES: LA CRISIS

Dos mil veinte, el año de la pandemia y un grupo de vecinos, con sus manos rechazadas, comienza un proceso en una comunidad de base del barrio. La organización Cuidadores de la Casa Común impulsa el camino con altas expectativas del programa 'Potenciar Trabajo'. No hay changas. Todo se ha parado, no como una interrupción bendita, sino como una desesperante pausa que no permite resolver lo fundamental. Dos mil veinte, diez vecinos, una capilla y el caos creativo como motor. ¿Qué hacer en medio de esta crisis? Inventar un trabajo juntxs. Inventarlo desde lo que ya sabemos, pero aprendiendo algo nuevo. Inventar para vivir e intentar que suceda en comunidad.

Este proceso cobra vida en medio de una situación crítica respecto al trabajo en el mundo y la ciudad de Mar del Plata (Argentina) no escapa de ese contexto. Los últimos datos de desocupación disponibles al momento de la publicación (INDEC, 2020) arrojan la preocupante cifra de 13,1% de desocupados en la ciudad. La ciudad que se hace llamar feliz, la ciudad turística por excelencia de los argentinos y argentinas, siempre ocupa el podio en el registro de desocupación. Tiene la dolorosa marca de ser una de las ciudades con mayor desocupación del país. En esta oportunidad, la tercera detrás del Gran Córdoba y el Gran Buenos Aires. Los datos indican que, además, hay un 14% de la población 'subocupada'. Detrás de esos datos, de cada uno de esos números, hay vidas, hay historias, hay personas que cada día atraviesan el umbral de sus hogares con la ineludible esperanza del porvenir.

Un pintor de barcos. Un albañil. Dos peones. Una ama de casa. Una joven ceramista, un estudiante de arquitectura y maestro mayor de obra, un adulto mayor enamorado del barro. Una joven empleada sin registro en un supermercado del barrio. Un joven que busca. En el corazón de la crisis, su identidad: ¿somos trabajadores de la economía popular? ¿Recibimos un plan social? ¿Cómo cuidamos la diversidad de vida que habita el barrio? ¿Cómo mejoramos el hábitat? ¿Hay alguna posibilidad de salvarnos en colectivo frente al desesperante gesto de supervivencia individual? ¿Hay chances de ser felices mientras cambiamos este mundo? ¿A quién le importa la espiga si no llega a las mesas el pan? ¿Seremos más hermanxs entre nosotrxs y con la tierra cuando podamos mirar este presente como pasado?

La crisis es el caos de preguntas que permite parir algo nuevo o desintegrarse. Por eso, desde un territorio específico, con un sabor local, una tradición de mística profunda y una organización de base, empezamos barrial: *mingas* de trabajo todos los sábados del año, jornadas de trabajo donde el barrio va reconociendo necesidades.

LAS HERAS

El barrio, ubicado al sudoeste de Mar del Plata es el lugar que acoge el proceso. Una periferia urbana, de las más densamente pobladas de la ciudad y caracterizada históricamente por la pobreza urbana y la degradación ambiental. Donde la mayor parte de los habitantes tiene sus necesidades básicas insatisfechas y carece de los servicios públicos básicos o la presencia de los servicios es ineficiente. Con un altísimo nivel de vulneración de derechos y de violencia. Un barrio habitado por trabajadores y trabajadoras descartados, precarios, informales, que todos los días se las rebuscan para inventarse el trabajo.

El mismo barrio que es testigo de procesos de compromiso, organización y respuesta colectiva a las condiciones de miseria y precariedad urbana. El barrio donde caminó Fray Antonio Puigjané, fraile capuchino perseguido por el poder político. En el mismo barrio, se afincó hace cerca de 40 años la Hermana Marta Garaycochea, una laica consagrada de la Fraternidad de Foucauld, perseguida y exiliada en la oscura década de los setenta en Argentina, que hoy sostiene

uno de los espacios más emblemáticos de promoción de derechos, educación y cultura en el barrio. El barrio donde muchos compañeros y compañeras cuidan y acompañan la vida de los vecinos y vecinas desde distintos espacios.

La Hermana Marta nos regaló la historia del sacerdote Mauricio Silva, perteneciente a la misma Fraternidad. Con orígenes en una familia uruguaya, ladrillera y trabajadora, Mauricio se formó con los salesianos y se incorporó a la Fraternidad en la década de los años setenta para vivir una Iglesia sin privilegios y de contemplación de la vida de Nazaret. Primero en Fortín Olmos, un pequeño pueblo del chaco santafesino en Argentina, donde se adentró en la espiritualidad de Foucauld realizando trabajos con la comunidad. Pasando por un proceso de formación en La Rioja, se integró más tarde al trabajo como barrendero en la Ciudad de Buenos Aires y acompañó la lucha de sus compañeros barrenderos para alcanzar derechos colectivos en un sector que para aquel entonces formaba parte de lo que hoy definimos como economía popular. En Buenos Aires, vivió con Marta en la fraternidad mixta de la calle Malabia en el barrio de La Boca. Por su compromiso con los trabajadores sufrió la persecución de la dictadura genocida de la década de los años setenta en Argentina. Advertido de que tenía que irse, Mauricio vivió la vida como los compañeros que no tenían esa opción, los que no podía irse a ningún lugar, continuando su trabajo en el corralón de Floresta, hasta que un frío junio de 1977 fue secuestrado y desaparecido mientras barría la vereda en el cruce de las calles Cervantes y Terreros del barrio de Villa Mitre en Buenos Aires.

Frente a la crisis de hábitat, de comida en la mesa y de trabajo, proponemos cuidar la diversidad de la vida, desde el trabajo con las manos, desde el oficio de ser 'artesanos de la construcción', como Jesús de Nazaret, en sintonía con el compañero Mauricio Silva. Aún, contra las reminiscencias que nos trae Ramona, cuando el Estado provincial derribó su casita de barro por temor a la vinchuca. En esa tarea, estamos empeñados. Desde esa tarea, sentipensamos los derechos sagrados de techo-trabajo-tierra.

UNA TRANSICIÓN POSIBLE: LA ARTICULACIÓN ENTRE TRABAJO Y ECOLOGÍA

Revocar así es otra cosa. Zacarías grita y se ríe. Nestor también tiene las manos llenas de barro. Un barro preparado hace quince días, mezclado con jugo de tuna, para un revoque grueso exterior. Ambos hacen changas de construcción, tienen menos de veinte años. Ahora, están revocando una casa de barro, en su primera experiencia de minga de bioconstrucción. Construir cuidando, con la fuerza de la tribu y la potencia de lxs de abajo.

La cuestión ambiental, sin dudas, ha adquirido una inmensa trascendencia en las últimas décadas, en función de las invocaciones y las evidencias de la profundización de los procesos de deterioro ambiental. No pocas líneas se han escrito desde el norte y desde el sur sobre la insostenibilidad del sistema actual, los conflictos socioambientales que genera y las resistencias que se le oponen,¹ y la necesidad de pensar e implementar transformaciones culturales, económicas, políticas, ecológicas y espirituales significativas. “La humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios en los estilos de vida, de producción y de consumo”, nos dice Francisco (2015) en *Laudato Si’*.

Efectivamente, la socialización de esta idea a través de la progresiva sensibilización de la opinión pública sobre la problemática ambiental y la aparente toma de conciencia por los problemas ecológicos han implicado una mayor valorización y preocupación por los recursos naturales. Los problemas ambientales pasaron a ser cuestiones socioambientales, donde el foco pasó a estar en cómo manejarlos y no sólo en su medición, por lo que la preocupación con respecto al estado de la naturaleza fue derivando en una focalización hacia el ambiente (Castro, Hortensia, 2011). Esto significa que la atención pasaría a estar centrada sobre el entorno socionatural, su carácter complejo e interrelacionado.

1 Profusas investigaciones al respecto se han desarrollado desde distintos campos de estudio como la Economía Ecológica y la Ecología Política.

En medio de esta crisis, se ponen en disputa distintos lenguajes de valoración de los territorios (Anguelovski, Isabel, y Martínez Alier, Joan, 2014): lógicas que contribuyen a la mercantilización de los territorios y que ven al ambiente como un recurso económico, que se enfrentan a otras lógicas alternativas que emergen con fuerza, conectadas con el cuidado, no solo de la naturaleza, sino de la vida en todas sus formas y dimensiones, donde el ambiente cobra sentido como ‘escenario de vida’. Así, las alternativas a este sistema devastador, van reclamando los derechos de las comunidades sobre sus territorios, sobre sus costumbres, sobre sus instituciones y la autogestión de sus recursos productivos (Leff, 2005).

La crisis del trabajo planteada en el epígrafe anterior y la crisis de la tierra producto de las amenazas del sistema actual a la vida en toda su diversidad, nos interpelan a reinventar las formas de vincularnos con el mundo, reconstruir las lógicas de (co)creación, es decir, repensar el trabajo para cuidar la vida. El panorama, en apariencia desolador, nos invita a ‘sentipensar’ desde la tierra. La preocupación por el sostenimiento de la diversidad de la vida implica pensar en el anudamiento entre la cuestión ambiental y la cuestión social: el grito de los pobres y el grito de la tierra nos exigen buscar salidas articuladas:

En medio de estas complejidades, el Grupo de Trabajo de CLACSO ‘El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común’ oficia de paraguas en esta propuesta, al proponer integrar los campos de trabajo y ecología asumiendo el desafío de pensar nuevas formas de trabajo y economía dignas, hacia una transición ecológica que garantice tanto el futuro del trabajo como el cuidado de la Casa Común.

Allí aparece la necesidad de construir comunidad organizada desde el trabajo compartido y la mesa compartida. Allí comenzó en 2020, en plena pandemia, a trabajar una cuadrilla de trabajo con el empuje de la organización ‘Cuidadores de la casa común’, la espiritualidad de Mauricio Silva y los hermanitxs del evangelio, y la herencia del barrio Las Heras:

La principal motivación nace de la apuesta por superar la cultura del descarte desde los propios “descartados y descartadas” reconociendo, como lo señala el Papa Francisco, la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta y la convicción de que en el mundo todo está conectado.

La Encíclica hace explícito el llamado a “un desafío urgente de CUIDAR nuestra casa común”, lo que incluye: “unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral” (LS n. 13), bases de una Economía Social y Solidaria (Cuidadores de la Casa Común, 2017, p.5).

Este marco abre la puerta de entrada al Movimiento Barrial: inventarnos un trabajo, como tantxscompañerxs que desde las periferias olvidadas se las rebuscan para hacer frente a un sistema que los excluye. Un trabajo que, a la vez, se hace eco del grito de la tierra y propone recuperar del olvido la cultura del barro y la paja y la potencia de las *mingas* como instrumento de transformación de los territorios y de los vínculos.

La denominada transición ecológica no es el objeto de nuestra reflexión, sino el sujeto que la está llevando a cabo, un sujeto en metamorfosis, el sujeto trabajador. En Argentina, fruto del esfuerzo de unidad para enfrentar al neoliberalismo recargado del Macrismo, se consolidaron ‘Los Cayetanos’: movimientos populares, que reconocen al sujeto trabajador descartado, que emerge desde la basura para crear, para sobrevivir. Esa identidad colectiva en torno al trabajo y no en torno a su ausencia, es la potencia que reconoce Francisco desde Roma y como líder mundial, y que nosotros vivimos en nuestro trabajo territorial. Allí, no bastan las afirmaciones del Papa para que la conciencia de ser trabajador-a de la economía popular se consolide. Es un camino complejo, de autoestima popular, de confianza en los propios saberes, de valoración de la fuerza creativa que sostiene la vida de lxs de abajo.

Los problemas y desafíos de la construcción de esa conciencia obrera son enormes. Vivimos en el día a día, en el desarrollo del programa ‘Potenciar Trabajo’. Y es una complejidad que se viene

pensando hace tiempo dentro de la UTEP (Unión de Trabajadoras de la Economía Popular), y que se refleja con claridad en su material de formación:

¿Somos informales? Sí, pero esa es una idea engañosa. Parece un problema de “formas” cuando en realidad es de contenidos. Si estuviéramos registrados, pero en las mismas condiciones, nada cambiaría más que en las estadísticas. Además tenemos que distinguir a los trabajadores no registrados que laburan en una empresa privada, donde el patrón no los pone en blanco (eso es trabajo en negro), de los que trabajamos en unidades económicas populares, esas que andan en chancletas, que ni siquiera están registradas como empresas. ¿Somos precarizados? Sí, pero además si siguen así las cosas estamos condenados a serlo para siempre, porque no es lo mismo una empresa privada donde el patrón terceriza, flexibiliza o trampea (eso es fraude laboral) que una unidad económica popular que no puede darle a sus trabajadores plenos derechos laborales porque si no se funde. ¡¡¡Y el Estado ni siquiera reconoce nuestros sindicatos!!! ¿Somos autónomos? A veces directamente no, porque en muchas unidades económicas populares puede que también trabajemos para otro como empleados, peones o ayudantes. Pero aun cuando trabajemos totalmente por cuenta propia igual somos dependientes del mercado y de la economía en general para vivir. ¿Somos improductivos? Definitivamente no, porque producimos nuestra vida, nuestro trabajo, nuestra dignidad. Sin embargo, es cierto que como no tenemos capital somos infraproductivos o deficitarios desde el punto de vista económico. Es decir, nuestras actividades no dan ganancias suficientes como para comprar nuevas máquinas o progresar, a lo sumo alcanzan para el pan de cada día, y con mucha suerte, para ahorrar. Nuestro trabajo es de subsistencia. En definitiva, somos informales, precarios,

externalizados y de subsistencia. Somos trabajadores excluidos de los derechos y de las instituciones, nadie se responsabiliza por nosotros y nuestras unidades económicas no pueden garantizarnos condiciones dignas y estables de trabajo (Grabois, Juan, y Pésico, Emilio, 2017, p.31).

Una imagen se presenta como parábola cotidiana de la transición: cada semana de trabajo, el guiso del mediodía se hace al fuego. En la olla se echan las verduras que cada uno trajo, para comer juntxs. En esa hora de descanso, nos reimos, nos contamos y nos re-conocemos. En NuestrAmérica, donde el sueño de la mesa compartida llegó de la mano de la espada y la cruz, estamos construyendo desde la olla y la pala, esa utopía en ronda. Muy de a poco, muy desde nuestros sabores.

LA FRAGILIDAD DE NUESTRA POTENCIA: LA POLÍTICA PÚBLICA EN LA TENSION DE LO REAL

“Este sábado trabajo, no voy a poder ir a Barrial”. Yuly es quien escribe el mensaje de texto para informar al resto del equipo. Ella es empleada ‘en negro’ en un supermercado mayorista del barrio. Nunca se animó a pedir un día, dice que la podrían echar. Ella no duda en contraponer su trabajo, con el grupo donde hacemos barro. En su moreno rostro, no se disimula la diferencia entre un plan y un laburo. Ella nos abre todo un camino de búsqueda, en medio de esta noche.

‘Potenciar Trabajo’ es el programa de trabajo más reciente implementado por el gobierno argentino. En él se unifican los programas anteriores (Hacemos Futuro y Salario Social Complementario) y se configura como la principal política destinada al trabajo en el marco de la salida de la pandemia, que transforma la lógica de la asistencia social de los programas previos, enfatizando en la creación de trabajo (y la terminalidad educativa). Según la Resolución 121/2020 del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, las personas que se constituyan en titulares del programa deben participar de alguna de las tres líneas de actividades previstas: proyectos socio-productivos, terminalidad educativa, proyectos sociolaborales o socio-comunitarios (MDS, 2020).

La normativa plantea que es necesaria la integración en un Grupo de Trabajo y reconoce como actividades: las tareas de cuidados y servicios socio-comunitarios, el reciclado y servicios ambientales, la construcción, infraestructura social y mejoramiento barrial y habitacional, la agricultura familiar y producción de alimentos, la producción de indumentaria y otras manufacturas y el comercio popular.

Como 'Yuly', lxsotrxscompañerxs de Barrial, también anteponen su idea de 'trabajo' a lo que sucede los sábados en el Santuario de Luján. Aún cuando el documento de convocatoria difundido en la reunión inaugural definió al proceso como un 'espacio de trabajo'. Es claro: nadie puede garantizar las condiciones mínimas de subsistencia con el 50% de un Salario Mínimo Vital y Móvil (en la Argentina el monto del salario mínimo a marzo de 2021 está establecido en \$21.600 según la Resolución 4/2020 del Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil; lo que equivale a decir que el programa paga, a cambio del trabajo, menos de dos dólares por día).

Está claro que para ellxs, este ingreso no es más que un complemento que ayuda a 'parar la olla' en sus casas, pero que no es ni puede ser el único. Esto coloca en tensión continuamente el 'programa-de-trabajo' con el 'trabajo-de-verdad'. Se atora la transición y las posibilidades de transitar colectivamente este camino, porque las necesidades aprietan en lo cotidiano y la identidad fragmentada de lxsdescartadxs, no logra transirse en un proceso que consolide ese nuevo rostro.

Allí estamos, sin embargo, siendo testigos cada semana de la potencia de la pala. Una fuerza impresionante que nos permite mover ocho metros cubicos de greda en unas cuantas horas, cavar un pozo de dos metros de profundidad en la jornada, levantar varias hiladas de adobes a plomo y revocar con buena terminación en barro.

Allí estamos, compartiendo con una olla al centro, donde cada semana se mezclan las verduras que supimos conseguir, y que alimentan nuestro cuerpo cansado. Allí llegan las historias de generaciones de trabajadores, transmisión intergeneracional de sabidurías que se esconden en esos cuerpos.

Allí estamos, celebrando la fe que no han logrado arrebatarnos todavía, en el Dios que nos mantiene vivos y nos levanta cada mañana. Junto a la reserva de espiritualidad de nuestro pueblo, en nuestros barrios populares.

Una olla con guiso hace burbujas. Debajo, el fuego de unos leños, recogidos del baldío aledaño. En el baldío unos cuantos caballos regalan bosta fresca. La bosta seca se desmembra dentro de la cancha donde se hace la mezcla para los adobes. Las patas de Murdo, Zaqui, Nestor, Yuli, Chichi. Ramona, Fran, Ana, Fede, Froi, Sol y Joaquín juegan con el barro. Algunos ríen, otros caminan en silencio. El frío del invierno marplatense está lejos por el momento. Quizás por eso, hay tiempo para empezar a levantar las paredes del Merendero ‘Maria de Nazaret’ en el asentamiento del barrio. Allí, una olla también prepara guiso para lxs pibxs del barrio.

BIBLIOGRAFÍA

Angelovski, Isabel y Martínez Alier, Joan (2014), “The ‘Environmentalism of the Poor’ revisited: territory and place in disconnected glocal struggles” en *Ecological Economics*, N° 102, 167-176.

Castro, Hortensia (2011), “Naturaleza y ambiente. Significados en contexto”, en Raquel Gurevich (comp.), *Ambiente y educación. Una apuesta al futuro*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 43-74.

Cuidadores de la casa común (2017), “Manual de formación de Cuidadores de la Casa Común”, Buenos Aires.

Francisco (2015), Carta Encíclica *Laudato Si’*. *Sobre el Cuidado de la Casa Común*.

Grabois, Juan y Emilio Pérsico (2017), *Trabajo y organización en la economía popular*, 3era edición, Asociación Civil de los Trabajadores de la Economía Popular, Buenos Aires.

INDEC (2020), *Mercado de trabajo. Tasas e indicadores socioeconómicos (EPH) Tercer trimestre de 2020*. Instituto Nacional de Estadística y Censos, Informes técnicos, Vol. 4, N° 231.

Leff, Enrique (2005), *Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental*.

Resolución 4/2020, Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil, Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación, Argentina.

Resolución 121/2020, Programa Nacional de Inclusión Socio-productiva y Desarrollo Local - “Potenciar Trabajo”, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, Argentina.

TRABAJO COOPERATIVO Y VINCULACIÓN INSTITUCIONAL PARA EL DESARROLLO TERRITORIAL

UNA EXPERIENCIA EN LA COMUNIDAD PESQUERA DE PUERTO VILELAS, CHACO

Claudia Mariela Gatti

INTRODUCCIÓN

En la costa chaqueña del río Paraná existen comunidades de pesca denominadas “puertos”, que se extienden hacia el sur hasta el límite con la provincia de Santa Fe. Por su riqueza cultural, la producción artesanal y la organización familiar y del trabajo pueden pensarse como una de las tantas alternativas al desarrollo económico moderno. Esta zona forma parte de los 21 sitios de humedales que posee la República Argentina y que son reconocidos a nivel mundial como hábitat de Aves Acuáticas, en adelante, Convención de Ramsar, cubriendo en conjunto más de 185 millones de hectáreas en todo el planeta.

Dentro del Sitio Humedal Chaco, se ubican comunidades de pescadores artesanales a lo largo de ocho puertos, cada uno con características particulares dadas su cultura, la organización de sus prácticas productivas y la gestión de los conflictos. Además, algunas de ellas, poseen particular interés para desarrollar una reflexión respecto de prácticas tendientes a promover otras formas de desarrollo desde adentro de estas comunidades, a partir de sus basamentos singulares, producto de su cultura, la producción artesanal y su fuerte organización familiar (Cesana Bernasconi, Mónica, *et al.*, 2012).

En este contexto, se crea la organización Mujeres Canoeras, que comienza a funcionar en el año 2013 con el objetivo de gestionar los recursos necesarios para el trabajo de las mujeres y sus grupos familiares.

Desde el año 2017, la organización se sumó a diferentes proyectos en vinculación con la Universidad Nacional del Nordeste que derivaron en la aplicación práctica de sus estudios a través de la producción sustentable de bienes y servicios con anclaje territorial e identitario.

En este ensayo, se describen las características generales de la explotación del recurso pesquero, la organización del trabajo y de la producción, los rasgos constitutivos del patrimonio cultural y los mecanismos de desarrollo productivo en el territorio de la pesca, en el paraje denominado Las 3 Bocas de la localidad de Puerto Vilelas, en la Provincia del Chaco, y los resultados de la implementación del proyecto de extensión crítica denominado OrillArte en el desarrollo de actividades productivas, principalmente a cargo de mujeres nucleadas en la Asociación Mujeres Canoeras.

LOS DIFERENTES SIGNIFICADOS DEL DESARROLLO

La idea de desarrollo no posee un significado único y universal, por más que se postule que toda sociedad desea el bien común. En el mejor de los casos, existen postulados universalmente aceptados, pero incluso su traducción puede diferir en cada contexto. Incluso, las diversas adjetivaciones al concepto de desarrollo orientan significados singulares que no siempre resultan compatibles, ya que no hay caminos únicos para intentar complementar el sentido de progreso del desarrollo económico con la pauta de equidad del desarrollo humano, o el equilibrio social y ambiental que propone el desarrollo sustentable (Madoery, Oscar, 2018, p.10).

Con la ilusión de un futuro de abundancia, los pueblos de la periferia fueron movilizados hacia enormes sacrificios [...] “para legitimar la destrucción de formas de cultura arcaicas, para explicar y hacer comprender la necesidad de destruir el medio físico, para justificar formas de dependencia que refuerzan el carácter predatorio del sistema productivo” (Furtado en Gudynas, Eduardo, 2011, p.21).

Entre los años ‘50 y ‘60 emergió la Teoría de la Modernización, definiendo al desarrollo como:

[...] la adopción de normas de comportamiento, actitudes y valores identificados con la racionalidad económica moderna, caracterizada por la búsqueda de la máxima productividad, la generación de ahorro y la creación de inversiones, orientadas a la acumulación permanente de los individuos y de cada sociedad nacional (Madoery, Oscar, 2008, p.31).

La teoría de la dependencia de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, 1992) define al subdesarrollo como el

[...] “resultado de un proceso mundial de acumulación capitalista el cual de manera permanente reproduce ambos polos del sistema mundial” [...], es decir que el subdesarrollo es el producto mismo del desarrollo de las grandes potencias económicas en la escena mundial (Kay, Cristóbal, 1991, p.102).

En el mismo sentido, Madoery concibe a la dependencia como [...] “una situación en la cual la economía de ciertos países está condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía” (Madoery, Oscar, 2008).

La teoría del desarrollo endógeno surge como una forma de pensar el desarrollo desde el territorio, donde los componentes son los actores y agentes del desarrollo local, el territorio, los aprendizajes, entre otros. Según Vázquez Barquero, en el contexto de un mundo globalizado donde lo importante para el desarrollo es la difusión de las innovaciones en el tejido productivo, la capacidad emprendedora

de las empresas, la flexibilidad de las organizaciones empresariales, la transformación y adaptación de las instituciones, y la integración de las empresas, ciudades y regiones en redes competitivas e innovadoras, a escala nacional e internacional, adquiere importancia la valorización del sujeto como perteneciente a un territorio, con una identidad (Vázquez Barquero, 2005)

El desarrollo endógeno, puede conceptualizarse como [...] “una propiedad emergente de un sistema territorial que posee un elevado stock de capitales intangibles y sinérgicos” (Boisier, Sergio, 1999, p.14).

Garofoldi plantea que el desarrollo endógeno es

[...] la capacidad para transformar el sistema socio-económico; la habilidad para reaccionar a los desafíos externos; la promoción de aprendizaje social; y la habilidad para introducir formas específicas de regulación social a nivel local que favorecen el desarrollo de las características anteriores. Desarrollo endógeno es, en otras palabras, la habilidad para innovar a nivel local (Garofoldi, Giacchino, 1995, p.117).

Estas y otras diferentes formas de conceptualizar al desarrollo han generado grandes debates teóricos, mientras que en las políticas aplicadas prevalece la idea neoclásica del desarrollo que, según Escobar, está impregnada de la teoría liberal, con una visión positivista, donde el individuo y el mercado son los ejes sociales. Esta corriente analiza cómo una sociedad puede desarrollarse a través de la mejor combinación de capital, tecnología y acciones (comportamientos) del Estado y de los individuos. Como lo plantea Alexandre Roig, el desarrollo es [...] “una ‘idea nueva’ en los basamentos de toda una comunidad, y un estatus de objetivo a alcanzar, aunque no haya acuerdo sobre su contenido” (Escobar, Arturo, 2005; Roig, Alexandre, 2008, p.82).

En un plano alternativo, Manfred Max Neef, a principios de los ‘90, postuló que el desarrollo había que explicarlo a escala humana partiendo de una teoría de las necesidades y asumiendo que el mejor proceso de desarrollo es el que permite elevar la calidad de vida de

las personas, y que la calidad de vida depende de las posibilidades que se tengan de satisfacer adecuadamente las necesidades. Parte de tres postulados que permiten diferenciar *necesidad* de *satisfactor* y construir una matriz de necesidades-satisfactores para operar en el territorio: 1. El desarrollo se refiere a las personas y no a los objetos; 2. Las necesidades humanas son finitas, pocas y clasificables (comunes a todas las culturas); 3. Las necesidades son las mismas a lo largo del tiempo (cambian los satisfactores) (Neff, Manfred, *et al.*, 1993).

Particular interés nos despierta Madoery cuando propone diferenciar los conceptos de desarrollo regional, local o territorial, ya que aluden a etapas diferentes en la concepción de los procesos del desarrollo en América Latina. Según este autor, las políticas de alcance *regional* resultan de la planificación de los Estados nacionales buscando equilibrar sus territorios a través de transformaciones en las estructuras productivas y obras de infraestructura.

Las políticas de desarrollo *local*, emergen frente a la crisis de los Estados nacionales en un contexto de neoliberalismo en auge, promoviendo prácticas participativas para la valorización y el fortalecimiento de lo local, en ocasiones sin mediación nacional.

Desde una mirada más integral, la política de desarrollo *territorial* toma en cuenta las experiencias previas y [...] “prioriza el entendimiento del territorio como construcción institucional basada en acuerdos que canalicen energías y resuelvan tensiones sociales emergentes [...], asumiendo que el desarrollo es un camino que se transita con protagonistas locales, regionales, nacionales y supranacionales” (Madoery, Oscar, 2018, p.3-4).

LA CULTURA COMO MATRIZ DEL DESARROLLO

Escobar observa al desarrollo y sus diferentes vertientes, como un proyecto económico, capitalista e imperial, pero también cultural, ya que [...] “surge de la experiencia particular de la modernidad europea, y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo los principios occidentales”. Este autor sostiene que existen ciertos principios que definen y sustentan las prácticas que generan “desarrollo”, como el individuo racional, principal actor

del desarrollo, sin lugar de pertenencia ni comunidad; la separación de la naturaleza y de la cultura, propiciando la apropiación de la primera como mercancía o factor de producción; lo económico, lo social, lo político y lo natural, separados entre sí; y la primacía del conocimiento experto por encima de otro saber. En el siglo XXI, [...] “la combinación de crisis económica, ambiental y cultural crea una mayor conciencia de la necesidad de un cambio significativo de modelo; llama a reconstituir el mundo desde la diferencia, desde abajo”. La noción de “alcanzar” un desarrollo se pone en cuestión y con ello todos los supuestos implícitos, y comienzan a buscarse alternativas a este punto de llegada (Escobar, Arturo, 2010, p.22).

Muchos movimientos indígenas, de afro-descendientes y de grupos rurales o urbanos con base territorial o comunal fuerte, marcan un quiebre mucho más profundo que un simple “giro a la izquierda” en la medida que a través de ellos emergen mundos, conocimientos y prácticas que se diferencian de las formas liberales, estatales y capitalistas de la Euro-modernidad (*Ibíd.*, p.27).

Se trata de paradigmas de vida diferentes, no lo superan, no son una continuidad de lo existente, son lógicas distintas, otros mundos. Desordenan el orden de la política moderna instituido sobre la dicotomía entre naturaleza/cultura y entre individuo/sociedad, para repensar los supuestos más profundos.

La cultura tiene en cuenta el presente pero siempre considerando el pasado, las tradiciones, sus mitos y leyendas, las costumbres que se fueron arraigando con el tiempo. Hay una relación entre la cultura y los sujetos que interactúan en ella, que participan de forma colectiva, la definen y establecen diferencias entre grupos culturales distintos, actuando de una forma determinada, modelando y recreando sus formas y sus límites permitiendo, de este modo, su reproducción y permanencia.

En esta nueva configuración de poder emergen los actores minoritarios sobre los cuales enfocamos este trabajo. Estos actores

construyen sus identidades en torno a demandas de orden étnico, sexual, territorial, ético y/o ambiental: [...] “parecen estar re-emergiendo y ganando importancia una variedad de formas no estatales y no capitalistas de producción y organización como las denominadas prácticas económicas populares, solidarias y comunitarias” (Vargas Soler, Juan, 2009, p.47).

LA PESCA ARTESANAL EN LA COSTA CHAQUEÑA DEL PARANÁ

Schvarstein y Leopold, haciendo referencia a los contenidos que incluyen las nuevas formas de organización del trabajo y su impacto en la subjetividad de los trabajadores, proponen que éstas deben

[...] favorecer la posibilidad de relación entre las personas y la creación de formas asociativas entre ellas que permitan aprovechar su capacidad de transformación social [...] y que la asignación de sentido [...] viene dada por la identificación del sujeto con el producto de su trabajo (Schvarstein, Leonardo y Leopold, Luis, 2005, p.20).

Los rasgos culturales, los mecanismos de desarrollo productivo y las formas de organización de la producción de las comunidades de pesca de la costa chaqueña, contienen particularidades que nos permiten reflexionar y discutir las concepciones de desarrollo abordadas en párrafos anteriores, así como la construcción identitaria que emerge como producto de la actividad que desarrollan.

En primer lugar, resulta necesario identificar los tipos de prácticas de pesca o pesquerías. Entre ellas reconocemos la pesca de subsistencia, cuyo objetivo es la alimentación de los pescadores, de sus familias y de la comunidad. La pesca con fines comerciales, que sostiene parcial o totalmente ciertas economías locales o regionales y que las personas la practican a tiempo parcial o completo, genera un producto que se destina alternativa o conjuntamente al consumo humano o a la exportación de peces ornamentales. La pesca recreativa o deportiva, que es practicada mayormente por turistas (del territorio) y no implica necesariamente el consumo.

La actividad productiva que llevan adelante los actores de nuestro territorio de análisis se inscribe en el primer grupo: la pesca de subsistencia. En menor escala, también realizan la explotación comercial del recurso, en particular de las especies denominadas “mayores” (surubíes, pacúes, dorados) pero, dadas las formas autogestionarias de producción y los sistemas de explotación que utilizan, no participan de una cadena comercial que pueda resultar significativa en términos de desarrollo económico.

Los recursos que conforman una unidad económica de pesca (UEP), por lo general se componen de elementos tales como un vehículo con cajón conservador, el tráiler, la embarcación, las redes y el cajón conservador de la canoa. Sin embargo, en esta comunidad, la propiedad de estos elementos no siempre está en manos del propio pescador quien suele “alquilar” la canoa compartiendo el 50% de la pesca. A su vez, el trabajo también es compartido porque demanda actividades complementarias para poder llevarse a cabo exitosamente (como el desenganche y reparación de las redes, la reparación del motor, de la canoa, de los remos...). La conservación del pescado o su transformación en subproductos no se ha desarrollado dentro de la actividad (Cesana Bernasconi, *et al.*, 2012).

Por otra parte, la actividad de la pesca, en cualquiera de sus tipos, sólo puede ser ejercida por personas habilitadas con licencias de pesca, que son un instrumento que utiliza el Estado para el control de la presión que ejercen los trabajadores sobre el recurso del río. En esta comunidad, a partir del trabajo realizado por una organización de pescadores con asesoramiento de la universidad, la explotación artesanal del recurso evidencia cierto autocontrol en cuanto al tamaño de las redes que, a su vez, se combinan con las épocas de veda reguladas desde el Estado.

EL VALOR CULTURAL DEL TRABAJO Y DEL TERRITORIO

Una mirada integral sobre la potencialidad del territorio requiere superar el análisis tradicional reduccionista que limita su observación a una unidad productiva y a los modos de organización del proceso según la cual se propone al trabajo y al capital como factores de producción o insumos de igual valor entre trabajo humano y máquina.

El pescado, como fuente de alimento y provisión de proteínas de alta calidad, es un bien accesible para las comunidades rurales ribereñas y para los sectores más pobres de las periferias urbanas que, sumado a otros elementos presentes en el territorio, constituyen un valor cultural que no se puede convertir directamente en un valor económico.

En las comunidades de Las Tres Bocas, una unidad económica de pesca (UEP) contiene los elementos fundamentales para la organización del trabajo: la embarcación y las artes de pesca. La organización del proceso productivo involucra actividades previas y posteriores a la acción de pescar, algunas individuales y otras, mayormente colectivas, como la limpieza y preparación de las denominadas “canchas”, que es el lugar donde pescan. Este proceso de acondicionamiento y de resguardo no sólo tiene que ver con la protección de las redes sino también, con la preservación de la vida.

La organización de la jornada de trabajo se realiza a través de turnos de pesca que resultan determinantes para dos procesos fundamentales de su subsistencia: la alimentación de la familia (y la posible comercialización del producto excedente) y el mantenimiento de las relaciones entre los miembros de la comunidad. Los turnos, se otorgan por orden de llegada a la cancha. Este proceso, varía según las características del puerto, de las canchas disponibles y de las posibilidades de captura.

Además del proceso productivo y de la organización del trabajo, la actividad pesquera artesanal involucra otras manifestaciones culturales que constituyen a la identidad de estas comunidades y del sector de pescadores artesanales del Humedal Chaco, tales como las celebraciones locales y las fiestas religiosas.

Esa identidad se construye a partir de las tradiciones, los usos sociales, los rituales, los actos festivos, la relación con la naturaleza y la propia cosmovisión de sus actores, conforme lo señala el Convenio Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

La actividad pesquera es, para los habitantes del territorio, una tradición que se transmite de generación a generación y se empieza

desde muy temprana edad, e incluye la enseñanza de las diferentes técnicas artesanales y tradicionales que practica la comunidad alrededor de la pesca, por ejemplo, en el arreglo de las redes, la confección de los remos, el armado y la reparación de las canoas. Son las denominadas “artes de pesca”.

En este entramado, el rol de las mujeres es determinante ya que de ellas depende el aprovechamiento integral del recurso, el sostenimiento del hogar, la crianza de niñas y niños, el cuidado de adultos y la preservación de las tradiciones. Todo ello latiendo al compás de los ritmos de la naturaleza, con sus crecientes y bajantes.

Manfred Max-Neef, propone que el trabajo “[...]constituye mucho más que un factor de producción: propicia creatividad, moviliza energías sociales, preserva la identidad de la comunidad, despliega solidaridad y utiliza la experiencia organizacional y el saber popular para satisfacer necesidades individuales y colectivas”. Y agrega:

Ligados a una noción más amplia del trabajo, estos recursos desempeñan un papel decisivo al compensar la escasez de capital con elementos cualitativos para el aumento de la productividad. Entendido como una fuerza que moviliza potencialidades sociales, el trabajo, más que un recurso, es un generador de recursos y [...] permite superar visiones unidimensionales que tienden a subordinar el desarrollo a la lógica exclusiva del capital (Neff, Manfred, 1993, p.107).

LA EXTENSIÓN UNIVERSITARIA COMO MEDIADORA DEL DESARROLLO TERRITORIAL

La extensión universitaria es portadora de múltiples sentidos que pueden llevar a pensar en ella de formas antagónicas y también complementarias. Pero siempre, de algún modo, está presente en las múltiples trayectorias que atraviesan la vida en la universidad, ya sea como fuente de ingresos o como promotora de vínculos socioculturales.

La concepción difusionista o transferencista se construyó acorde con el modelo profesionalista hegemónico, propio de una universidad orientada hacia el mercado iniciado en los '80 y consolidado en los '90. Los actores sociales son destinatarios de la difusión cultural, la divulgación científica o la transferencia del avance tecnológico, sin un compromiso respecto de su participación activa ni involucramiento en los procesos de cambio social. La vinculación que se establece bajo esta concepción es programática, limitada a los recursos ocasionales, escasamente integrada al currículo y sin integralidad con las demás funciones.

A esta corriente corresponden las acciones de asistencia y de promoción de cambios de conducta de determinados grupos sociales que, por su marginalidad, resultan permeables. (Tommasino, 2016).

Para Freire esta concepción de la extensión es antidualógica y, por tanto, una “invasión cultural”, configurando una relación autoritaria a partir de una posición de autoridad sobre, por ejemplo, el conocimiento. “[...] Toda invasión sugiere, obviamente, un sujeto que invade. Su espacio histórico-cultural, que le da su visión del mundo, en el espacio desde donde parte, para penetrar otro espacio histórico-cultural, imponiendo a los individuos de éste, su sistema de valores” (Freire, Paulo, 2016, p.44).

La segunda concepción denominada extensión crítica, inspirada en la obra de Paulo Freire, se enfoca en dos objetivos y en un sentido epistemológico. Por un lado, la formación integral, comprometida y solidaria de los graduados universitarios, y por otro, la implantación de acciones políticas que contribuyan a la promoción del poder popular a través de procesos de organización y autonomía, [...] “en el entendido de que son los actores sociales los protagonistas directos de dichas transformaciones y no como objeto de las mismas” (Rodríguez, Andrés, 2010, p.3).

En esta concepción de la extensión, educadores y educandos o sectores populares son transformados durante la práctica de la extensión a través de procesos de comunicación dialógica, profundamente solidarios y humanizantes.

Finalmente, contribuye a la coproducción de conocimiento nuevo a partir del diálogo de saberes que implica interpelar el saber académico frente al saber popular en un proceso dinámico de entre-aprender.

En todo caso, tanto la definición de extensión que se adopte así como el rol que se le asigne a los actores sociales, serán las variables que definirán de qué tipo de extensión se trata.

LA MUJERES CANOERAS

La organización Mujeres Canoeras surge en el año 2013 a partir de la iniciativa de una vecina del paraje las Tres Bocas de Puerto Vilelas, que convocó a otras mujeres con el objetivo de visibilizar sus labores en el barrio. En sus primeros pasos, lograron mostrar el rol protagónico de las mujeres en el proceso de la pesca artesanal, así como la necesidad de contar con herramientas de trabajo tales como canoas y freezers para la promoción de la actividad.

En ese contexto son nombradas como *mujeres de pescadores*, siendo activas participantes del proceso productivo por fuera de las UEP, y siendo que muchas de ellas también *salen* de pesca.

Años después, a través de un vínculo político, comienzan a participar como organización dentro del Movimiento Evita recientemente ingresado al territorio, con la expectativa de lograr la personería jurídica que les facilite el acceso a beneficios sociales para las integrantes y sus grupos familiares. Esta relación derivó en conflictos debido a que la estrategia de movilización popular que implicaba desplazarse fuera del barrio, significaba un choque cultural para estas mujeres.

Esto se sumó a otros conflictos vinculados a un intento de desplazar a los dirigentes locales imponiendo los propios por parte del ME, cuyo poder residía en la titularidad de los programas sociales distribuidos en el territorio.

Esto significó un profundo quiebre para la organización, que quedó desmembrada y fracturada, aunque con algunas integrantes que continuaron desarrollando trabajo social en su territorio asistidas técnicamente por referentes de otras fuerzas políticas.

Madoery señala que el territorio es un espacio de tensión y de ejercicio de poder tendiente a establecer límites permeables entre lo propio y lo ajeno, que puede operar [...] “tanto una construcción como una destrucción social y política, en función de desenlaces de relaciones de fuerzas sociales, entre actores que abonan determinados procesos y otros que los combaten” (Madoery, Oscar, 2018, p.2).

Es, en ese contexto, que la Universidad acuerda trabajar con la organización.

LA UNIVERSIDAD EN EL TERRITORIO DE PESCA

La Universidad Nacional del Nordeste, a través de distintas unidades académicas ubicadas en las provincias de Chaco y de Corrientes, ha sostenido durante décadas una dinámica de vinculación con el territorio de pesca y sus organizaciones tanto para actividades de investigación como de extensión.

De este vínculo surge, entre otros datos, la persistencia de una importante debilidad productiva en los diferentes puertos de desembarco y la falta de alternativas sustentables, así como de estudios de prefactibilidad de cadenas productivas, con escasas oportunidades de construcción de capacidades, especialmente para las mujeres y los jóvenes, y la necesidad de capacitación de los actores comunitarios (Cesana Bernasconi, Mónica, *et al.*, 2012).

En abril de 2019 se inicia el desarrollo del proyecto *OrillArte: Producción sustentable, cultura y río* en el marco del Programa La UNNE en el Medio, marcando la continuidad del proyecto *Mujeres Canoeras* desarrollado en el año 2018 en el que se brindaron herramientas para que las coparticipantes puedan desarrollar mecanismos productivos que les permitan encarar sus actividades de manera organizada y sostenible.

El proyecto se inscribió en los principios de la extensión crítica, proponiendo la realización de talleres participativos y de circulación de conocimientos para el desarrollo de actividades alternativas a la pesca, y de acciones tendientes a concientizar sobre la importancia de la preservación del ambiente donde se desarrollan dichas actividades.

También, se trabajó en el auto reconocimiento y la valoración de la cultura ribereña, promoviendo los beneficios de poner en marcha herramientas organizativas que faciliten actividades de valor agregado a partir de materia prima aportada por el río de modo no extractivo, y otros materiales reutilizados. Todo ello condicionado por una fuerte estrategia participativa y de entre-aprendizaje, promoviendo acciones de cooperación para la recolección, el acopio, el diseño, la producción, la exposición y la comercialización de los productos resultantes desarrollados por el grupo.

A esto se sumaron acciones para el fortalecimiento institucional de la organización Mujeres Canoeras, propiciando la formación de redes de colaboración con otras instituciones públicas y privadas que faciliten el alcance de los objetivos de la entidad.

En el marco de este proyecto se realizaron piezas artesanales con madera de deriva, remanentes de embarcaciones, metales descartados, así como también comida a base de pescado, productos que fueron expuestos en ferias y eventos durante 2019 y principios de 2020, obteniendo resultados positivos tanto en la comercialización como en la difusión del proyecto y de sus alcances.

La experiencia de las ventas facilitó una forma muy importante de autoevaluación del trabajo de las mujeres, algunas de las cuales pudieron acceder por primera vez a recursos económicos alternativos a los programas sociales.

A partir de entonces, dieron inicio a un proceso de reinversión en nuevos materiales y herramientas, y a la producción de obras diferentes con la consiguiente proyección respecto de las posibilidades futuras aplicando los conocimientos incorporados en los talleres de capacitación.

A su vez, en las instancias de exposición, se logró dar a conocer y vincular al grupo, con referentes y responsables de áreas de cultura y de turismo, tanto municipales como provinciales, interesados en contar con esta producción a fin de diversificar la actual oferta de bienes culturales de la provincia.

En todas las fases del proyecto, la participación de los estudiantes universitarios resultó protagónica abonando particularmente a su

formación integral desde una mirada solidaria y profunda acerca del trabajo en espacios no convencionales como posibles escenarios de actuación profesional.

La experiencia de trabajo en campo, el contacto directo con los actores locales, y la complejidad del territorio ampliaron significativamente su percepción de la realidad humanizando la teoría y diversificando sus competencias prácticas.

A finales de 2020 las actividades se reanudaron en forma presencial en el territorio, logrando alcanzar los objetivos de venta durante el periodo previo a las fiestas de fin de año. En 2021 se continúa con la elaboración y venta de comida realizada con especies menores producto de la actividad pesquera y, en este caso, el rol de los actores universitarios involucrados en el proyecto viene resultando determinante en la comercialización de los productos fuera del territorio, lo que demanda un nuevo análisis sobre las necesidades actuales del proyecto y las estrategias de vinculación interinstitucionales.

A MODO DE REFLEXIÓN

En el actual contexto social atravesado por una pandemia que interpela todo lo establecido como norma, la experiencia que aquí se presenta intenta mostrar una alternativa a la crisis combinando una forma ética, recíproca y cooperativa de vinculación institucional, que tiene como protagonistas a las integrantes de una organización de base territorial y a un grupo de extensionistas con el objetivo de promover el desarrollo territorial y a escala humana.

El proyecto OrillArte, en el contexto que describimos, constituye un espacio permeable a las necesidades de los actores territoriales que, habiéndose apropiado de él, lo transforman y lo convierten en una herramienta para resolver necesidades presentes y proyectar el futuro, haciendo realidad los postulados de la extensión crítica.

Entre los aspectos que destacamos de esta experiencia podemos mencionar haber avanzado hacia una forma de organización autónoma e independiente, autogestionada; en la utilidad social, cultural y medioambiental del proyecto; en la propiedad de los procesos de trabajo, y en los resultados alcanzados hasta el momento

que, necesariamente, hacen referencia a la participación, el anclaje territorial, y la necesidad de autonomía económica de las mujeres, así como el reconocimiento social, especialmente local, de su trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Boisier, Sergio (1999), *El desarrollo territorial a partir de la construcción de capital sinérgico*, Estudios Sociales, C.P.U.

CEPAL (1992), “Modernización y dependencia”, <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/32707>.

Cesana Bernasconi, Mónica, Gatti, Claudia, Valdez, Mariana, Latorre María Gabriela, Yanda Mabel, Pegoraro, María Laura (2012), “Condicionantes socio-productivos, sociales y políticos en el desarrollo de los pescadores artesanales de la costa chaqueña”, en *Economía Social y Solidaria. Experiencias, saberes y prácticas*, CEUR – CONICET, Buenos Aires, cap 3.

Escobar, Arturo (2005), “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”, en Mato D., *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 17-31.

_____ (2010), *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

Freire, Paulo (1984), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, Siglo XXI Editores, México.

Garofoli, Giacchino (1995), “Desarrollo económico, organización de la producción y territorio”, en Barquero, A. *Desarrollo económico local en Europa*. Colegio de Economistas, Madrid.

Gudynas, Eduardo (2011), “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa”, en Lang, & Mokrani, *Más allá del desarrollo*, Ediciones Abya Yala - Fundación Rosa Luxemburg, Quito, 21-54.

Kay, Cristóbal. (1991), “Teorías Latinoamericanas del desarrollo”, *Nueva Sociedad*, 101-113.

Madoery, Oscar (2008), *Otro Desarrollo*, UNSAM Edita, Buenos Aires.

_____ (2018), “Reflexiones en torno a la planificación del desarrollo territorial”, en Rofman (comp), *Planificación, región y políticas: en búsqueda de nuevas ideas para un proyecto productivo*, FCE, Buenos Aires.

Max Neef, Manfred; Elizalde, Antonio (comp.); Hopenhayn, Martín (colab.) (1993), *Desarrollo a escala humana*, Nordan Comunidad, Montevideo.

Pike, Andy, Rodríguez Pose, Andrés; Tomaney, John (2006), *Desarrollo local y regional*, Universidad de Valencia.

Roig, Alexandre (2008), “El desarrollo como conflicto institucionalizado”, en Perez Sosto & Vera, *El Estado y la reconfiguración de las protecciones sociales, Siglo XXI / Instituto Torcuato Di Tella*, Buenos Aires.

Schvarstein, Leonardo y Leopold, Luis (Comps.) (2005), *Trabajo y subjetividad. Entre lo existente y lo necesario*, Paidós, Buenos Aires.

Tommasino, Humberto y Rodríguez, Nicolás (2010), *Tres tesis básicas sobre extensión y prácticas integrales en la Universidad de la República*, Cuadernos de extensión, Montevideo.

Tommasino, Humberto y Cano, Agustín (2016), *Modelos de extensión universitaria en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI: tendencias y controversias*, UDAL, México.

Vargas Soler, Juan Carlos (2009), “La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra Economía”, en *Otra Economía*, vol. III.

Vázquez Barquero, Antonio (2005), *Las nuevas fuerzas del Desarrollo*, Antoni Bosch, España.

VIVIR LA EPIDEMIA EN EL REAL MONASTERIO DE JESÚS MARÍA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

ORANDO A NUESTRA SEÑORA DE LAS AGUAS

Bernardo Adrián Robles Aguirre - Judith Katia
Perdigón Castañeda

INTRODUCCIÓN

En pleno siglo XXI, como en el pasado virreinal en México, viven mujeres en comunidades religiosas según lo dictado por la Iglesia Católica.¹ Los monasterios de monjas contemplativas² son comunidades de oración en medio de las comunidades cristianas, de nuestras ciudades y nuestros pueblos.³ Su importancia radica en ser el contacto e interceder por la humanidad con Dios.

1 Blancarte, Roberto (2002) reconocía que en todo el país existían a principios del siglo XXI, alrededor de seis mil “asociaciones religiosas”, jurídicamente reconocidas. Donde el 52% eran protestantes o evangélicas y un 47% pertenecientes a la Iglesia católica romana. Datos más recientes (Ornelas, 2015), cuantifican cerca de ocho mil asociaciones con un aumento en los protestantes o evangélicos (58.4%) y con una caída del 7% en la Iglesia católica romana.

2 Desde la óptica de los caudillos liberales mexicano, las monjas eran “reclusas” y los conventos cárceles. Equiparando los votos sagrados a la esclavitud jurídica y azuzado por esta mentalidad, mediante diversos decretos emanados del Ejecutivo, no conformes con decretar la clausura de los noviciados, la enajenación del patrimonio de las comunidades religiosas, su reducción a menos de la mitad, la incautación y destrucción de los conventos, terminó por declarar fuera de la ley la vida consagrada en México. No obstante, siglo y medio de persecución y acoso jurídico, no extinguió el monacato femenino en este país (Amerlinck, 2017, p.44).

3 Molina, Marciana (1997, p.28) menciona que en la literatura pagana comienza a utilizarse el vocablo *monos* (solo) y así *monasterion* (vivienda del solitario), *mónosis* (soledad), *monágrion* (pasaje desierto), *monamos* (estado de solitario), *monázzein* (vivir como solitario), *monoteso monoticós bios* (vida solitario), Todas estas palabras se forjaron fuera del cristianismo y anteriormente a los primeros Padres.

Este es el caso del Real Monasterio de Jesús María, congregación concepcionista, ubicada en la Ciudad de México que, como otros conventos católicos de este tipo, tienen la vocación de orar por la humanidad. En este espacio conviven, varias mujeres de inspiración y entrega, que en los momentos difíciles, como los que ahora se vive por la crisis epidemiológica de la pandemia por el Covid-19 a nivel mundial,⁴ no solo continúan como testimonios vivos de fe, sino que además, son un enlace con Dios, para que todo católico mexicano que se acerque a ellas, pueda encontrar paz, consuelo y esperanza en estos momentos aciagos.

LAS MONJAS DEL REAL MONASTERIO DE JESÚS MARÍA

En relación a los conventos concepcionistas, el de Jesús María fue el quinto fundado en el Virreinato de la Nueva España.⁵ Con el título de Real Monasterio, se estableció en 1578 gracias a Pedro Thomás Denia,⁶ que se instituyó para alojar a las descendientes de los conquistadores, quedando bajo el patronato de Rey Felipe II.⁷ Este auspicio fue la razón para que fuese uno de los conventos femeninos más grandes, suntuosos y mejor ubicados de la ciudad. Asentado originalmente en la calle aledaña a la iglesia de la Santa Veracruz, para después erigirse en lo que actualmente se conoce como el centro de la Ciudad

4 Se reconoce a William Farr (1840) como el primero en definir cuantitativamente el concepto de epidemia, como un exceso en la cantidad de muertes por una causa, en una población, territorio y momento dados y que supera a la cantidad habitual esperada para esa causa, población, territorio y momento (Idrovo, 2000).

5 la presencia de conventos en la Nueva España (en orden cronológico): Convento de la Concepción de la Madre de Dios de la Orden y Regla de la Inmaculada Concepción (1540), Convento de la Natividad de Regina Coelli (1573), Regina Coeli en Oaxaca (1576), La Concepción, Antigua, Guatemala (1577) y Real Monasterio de Jesús María en México (1578) (Mijares, José, 2009).

6 La intención era “hacer de estos claustros un lugar exclusivo para las descendientes de quienes habían ganado un reino para España que era lo más justo para la mentalidad de la época, ya que la flaqueza mujeril las hacía vulnerables y la tierra necesitaba de un convento donde las hijas de los “conquistadores” pudieran servir a Dios y conservar su honor” (Del Río, Masits 2005, p.220).

7 Ya que según la tradición allí profesó su hija ilegítima, quien según se dice: padecía de demencia y murió a los trece años en el claustro. Según lo comentó Carlos de Sigüenza y Góngora. (González, Luis, 1997, p.171).

de México, en la calle de Jesús María número 39, esquina Corregidora. Se trató de uno de los conventos concepcionistas más importantes de la ciudad, lugar donde estuvieron aposentadas hasta su exclaustación el 3 de marzo de 1863.⁸

Durante esa temporada vivieron en casas particulares pasando penurias y coexistiendo en otros conventos, sin embargo, para 1864 se fueron a vivir a la calle de Soledad, lugar donde permanecieron clandestinamente. Después de alojarse en más de 10 domicilios en los últimos dos siglos, El Real Monasterio de Jesús María A.R actualmente está ubicado en la calle Francisco Moreno número 122 en la Villa de Guadalupe, Alcaldía Gustavo A. Madero en la Ciudad de México, ahí sus 12 monjas en clausura practican la vida contemplativa,⁹ dedicándose básicamente a la oración.¹⁰ Esto es importante de resaltar ya que ellas, como otras monjas contemplativas, asumen y acatan lo establecido por la Iglesia Católica y sus líderes desde el Vaticano, quienes entienden la importancia de su existencia tal como lo expresó el Papa Francisco en la Constitución Apostólica *Vultum Dei quaerere* (2016). Así, estas monjas enclaustradas por la consagración y la oración, están abiertas a la presencia de Dios que vive entre la humanidad, por ello, son necesarias para interceder incesantemente en la actualidad con nosotros en estos momentos complicados y difíciles por la presencia de la pandemia.¹¹

8 El ex convento de Jesús María se fundó para dar amparo y protección a doncellas pobres descendientes de los conquistadores y primeros pobladores. El arzobispo Pedro Moya de Contreras autorizó la compra de unas casas situadas al poniente de la iglesia de la Santa Veracruz con el fin de adaptarlas a la vida monjil. Hechos los arreglos y conseguidos los permisos acostumbrados, se realizó la fundación con diez religiosas del convento de la Concepción, quienes en 1580 se trasladaron al sitio elegido. Como la casa era pequeña y estaba en un lugar húmedo, y además fuera de la traza de la ciudad, las monjas pidieron cambiar de domicilio; lo lograron en 1582, al mudarse a las casas que adquirieron en la calle de Jesús María, donde permanecieron durante casi tres siglos (Salazar, Nuria 1992, p.2).

9 Se trata de 12 monjas que oscilan entre los 37 y 80 años de edad, procedentes de poblaciones de Guanajuato, Guerrero, Querétaro, Estado de México y Ciudad de México. El grado escolar es diferente entre ellas, varían de primaria, secundaria, preparatoria y sólo una tiene licenciatura.

10 Esta labor se distribuye cada día con el trabajo, que consiste en la elaboración de hostias, galletas, chicharrones y algunas costuras; también tienen una pequeña hospedería, donde se realiza turismo religioso, o bien hacen estadías en oración dedicadas a la Virgen de Guadalupe, cuyo Santuario está cercano al Convento de Jesús María.

11 Si bien, etimológicamente el vocablo “pandemia” procede de la expresión

GRUPO DE ESTUDIO Y CRITERIOS DE INCLUSIÓN

Para poder adentrarnos al “saber cotidiano”¹² dentro del Monasterio y averiguar la forma en cómo se vive la Pandemia del SARS-CoV2, dentro de su contexto real,¹³ se realizó un estudio de corte cualitativo¹⁴ aplicando un cuestionario, para definir a las informantes clave. Los cuestionarios se entregaron después de varias pláticas para establecer confianza y reproducir así la experiencia de vida.¹⁵ Las temáticas se centraron en reconocer la pandemia, además de saber cómo son las acciones que utilizan para protegerse. Cabe señalar que los cuestionarios se contestaron a distancia,¹⁶ debido al encierro ante un posible contagio, preguntas que se les enviaron en dos ocasiones, pues revisando las respuestas, encontramos que nos había faltado abordar algunos tópicos en la primera entrega. A todo esto, se sumó la obser-

griega *pandêmon- nosêma*, traducida como “enfermedad del pueblo entero”, estamos en el entendido que este concepto se modifica social y culturalmente (Arrizabalaga, Jan, 1992). Así, aunque la Organización Mundial de la Salud (OMS), lo define como como una “Infección humana producida por un nuevo virus que se transmite eficientemente de persona a persona y que afecta a habitantes de por lo menos dos regiones de la OMS” reconocemos la importancia de la medicina social puesto que permite observar relaciones entre las dinámicas económica, política y social del mundo, y la aparición, el desarrollo y el curso de las pandemias (Henaok-Kaffure, 2010, p.62).

12 Reconocemos el concepto de “saber cotidiano” como “la suma de conocimientos que todo sujeto debe interiorizar para poder existir y moverse en su ambiente [...] todo saber proviene naturalmente de la experiencia de los particulares y aunque no todas las experiencias particulares son sociales «en la misma medida», son igualmente generales, igualmente extensibles e importantes para un determinado estrato o integración” (Heller, Agnes, 1998, p.317 y 326).

13 Identificamos el término realidad como “una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos “hacerlos desaparecer”) y que son bastante diferentes entre una sociedad y otra”, por lo que “los actores sociales perciben que la realidad social es independiente de sus propias aprehensiones y por tanto, aparece ya objetivada, como algo impuesto a los sujetos” (Berger y Luckmann, 1999: 13 - 14).

14 Siguiendo la metodología de Banks, Marcus, 2010; Flick, 2004; Geertz, Clifford, 1992; Glaser Barney y Strauss, Anselm, 1967; Hamui, Liz, 2011; Oliva *et al.*, 2001; Robles, 2011A y 2011B, Taylor y Bogdan, 1996 y Varguillas, Carmen, y Ribot, 2007.

15 Cuando hablamos de experiencia nos referimos a todos los acontecimientos individuales que provocan impulsos y sentimientos dentro de nosotros, “todo lo que nos domina como costumbre, uso y tradición” (Dilthey, 1998, p.42), en una construcción singular y particular (Mauss, Marcel, 1936) pero, a la vez, general y colectiva (Barragán, Anabella, 2007).

16 El trabajo a distancia, es lo que se ha establecido como método de seguridad a nivel internacional, para evitar contagios.

vación continua del muro de *Facebook*, donde se obtuvo información relevante tanto de nuestras protagonistas como de los seguidores del convento y por parte de algunos devotos de la Virgen de las Aguas, de esta manera la etnografía digital o *netnografía*,¹⁷ fue una estrategia metodológica importante.

A las entrevistadas se le informó el propósito del estudio, así como el papel de su participación, se les garantizó la discreción de sus datos mediante un consentimiento bajo información previa, así como el resguardo confidencial de sus datos y el uso de los testimonios exclusivamente con fines académicos, se les pidió explícitamente su autorización para la recopilación y análisis de datos que encontráramos en la página de *Facebook*, así como la información que obtuvimos por medio de un cuestionario, por último, se seleccionaron los fragmentos más contundentes que expresaran la regularidad discursiva y que dieran cuenta de una reconstrucción de la experiencia de vivir en la Pandemia al momento actual, esto con la finalidad de distinguir posibles fases constitutivas de un proceso adaptativo.

VIVIR LA CUARENTENA EN EL MONASTERIO POR EL COVID-19

En México como en todo el mundo, estar en cuarentena dentro de casa ha sido un proceso difícil de asimilar; las labores cotidianas se vieron trastocadas, para algunos el día a día es lento, aburrido y poco creativo; para otros, las actividades no cesaron, las mascotas, los hijos y las rutinas hogareñas se triplicaron, a esto, debemos sumar el estrés acumulado ocasionado por el escaso trabajo para algunos (en el caso de los sectores precarios), o excesivo para otros. Así, esta situación se ha presentado en todos los estratos socioculturales, edades, así como géneros; y aunque los países con mayor pobreza multidimensional se ven mayormente afectados, esta pandemia deprime, asusta, inquieta y

17 Basándose en la etnografía tradicional, la netnografía se fundamenta sobre tres principios: 1) la cultura y la emoción de otros seres a partir de la producción de sus discursos textuales, “diseños gráficos, videoocreaciones, podcast, videoblogs y microbloging”, 2) La cibercultura debe ser comprendida a través de quienes la viven y desarrollan, además del investigador, 3) La cibercultura debe ser comprendida, como un todo, de forma que las conductas culturales no pueden ser aisladas del contexto en el que ocurren (Del Fresno, Migel, 2011, p.65).

preocupa, puesto que además de todo debemos incluir todas las otras enfermedades que aquejan actualmente a nuestra sociedad, viviendo claramente una etapa de *sindemia*.¹⁸

¿Pero qué pasa con aquellos que viven la vida consagrada en la Iglesia Católica?¹⁹ La Iglesia, en relación con las indicaciones de las autoridades civiles y de salud, se esmera día a día y redobla esfuerzos en estos momentos por anunciar el Evangelio de la vida, mostrando su cercanía para con todos, especialmente con los que más sufren (Samaniego, Marlos, 2020). En este contexto y aunque vivir encerrado entre cuatro paredes es algo normal para las monjas de clausura, a lo largo de las entrevistas, observamos que las monjas de este convento también reconocieron haber experimentado, angustia, miedo e incertidumbre a lo desconocido, pues no sabían qué pasaría o cómo afectaría esta pandemia.

Si bien las monjas ya tienen establecida una rutina por ciclos, celebraciones y festividades de acuerdo al año litúrgico, debido a este encierro tuvieron que reorganizar sus actividades aumentando el tiempo de oración ya que siguiendo lo establecido por el Papa Francisco, la vida contemplativa femenina tiene un papel esencial.

Esta labor humanitaria se reactualiza dependiendo de lo que esté vigente, por ello actualmente participan más activamente en la oración por la humanidad para que cese la pandemia. Para tener contacto con las monjas de Jesús María, basta con tocar a la puerta del convento y hacer la petición, hacer una llamada telefónica o incluso, contactarlas por medio de la página en *Facebook*.²⁰ En este espacio

18 El término *sindemia*, acuñado por Singer, Merrill, (1996) hace refiere al conjunto de enfermedades (diabetes, tabaquismo y obesidad por mencionar algunas) que interactúan biológicamente entre sí y que son además causa y resultado de desigualdades sociales, culturales y económicas.

19 Ser una persona religiosa consagrada significa dedicarse solemnemente a Cristo con corazón indiviso a través de los votos religiosos y tiene la característica de ser la comunión que se expresa en la vida fraterna comunitaria, asimismo es la participación en la misión de la Iglesia (Molina, Marciana, 1997).

20 Una buena táctica emanada de los líderes de la Iglesia en México, es que voltearon a ver a las comunidades de clausura, para que las familias católicas mexicanas, tomaran el ejemplo, o bien tomaran en cuenta algunos consejos: (...) Sor Yazmín advierte de la necesidad que estar informados de la situación de la pandemia; no obstante, por salud mental, no hay que sobreexponerse a tanta información,

también avisan sobre las transmisiones en directo de las misas, dan comunicados del Arquidiócesis de México y del Vaticano, dan consejos de cocina, incitan a las vocaciones y piden a los seguidores que escuchen misa, oren, se protejan y saniticen sus hogares cotidianamente.

Asimismo, y como parte de las restricciones ocasionados por la pandemia, tuvieron que cancelar la llegada de huéspedes y la venta de productos que elaboran cotidianamente, sin embargo, aumentaron el tiempo de oración, comenzaron a dedicarse a la meditación; realizando media hora en la mañana y media hora en la tarde y efectúan retiros personales de una semana,²¹ los cuales consisten en estar aisladas del resto de la comunidad (excepto para la Liturgia Eucarística) en silencio, y aunque ya no entran ingresos por sus actividades, continúan recibiendo apoyo monetario de benefactores, tal como sucedió con sus antecesoras en la época del virreinato.²² Así, han podido subsistir en esta crisis; sin embargo, continúan realizando manualidades para vender cuando sea posible.

NUESTRA SEÑORA DE LAS AGUAS, UN PATRIMONIO ARTÍSTICO Y RELIGIOSO VIVO

La Virgen Dolorosa conocida bajo la advocación de Nuestra Señora de las Aguas, es lo que se conoce como una imagen vestidera de candelero, se trata de una escultura formada por cabeza, tronco, brazos, manos y armadura (parte inferior de cuerpo). Este tipo de imágenes tienen

asegura. “Es necesario prestar atención al tiempo que la familia pasa frente a la televisión, o en sus dispositivos móviles, pues esto puede generar ansiedad, miedo o desesperanza, también son horas mal invertidas, pues el estar atento a otros medios se termina descuidando a la familia”. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/consejos-de-las-monjas-de-clausura-para-vivir-la-cuarentena-por-covid-19/>

21 A manera de circuito, cada una realizará su retiro por una semana y así estarán hasta que termine la pandemia.

22 “[...] cuando se solicitaba la ayuda de un benefactor; automáticamente se concibe un estado de desigualdad; las carencias del beneficiado se oponen a la fuerza, casi siempre económica, del benefactor. Aunque se ha detectado algunos casos en que la sociedad civil ofrecía las religiosas donativos gratuitos, en general esta etapa se ha caracterizado por la ausencia de actitudes filantrópicas. Aunque si hubo donativos cuantiosos, estos generalmente se condicionaban a un auxilio espiritual. [...] Con una tendencia ascendente, las religiosas se vieron beneficiadas en casi todo el periodo virreinal; estos apoyos mermaron en tiempos de inundaciones, epidemia, crisis agrícola o problemas políticos...” (Salazar, Nuria, 1995, p.193)

su antecedente en el barroco español, desde el siglo XVI, siguiendo su producción hasta el siglo XIX (Perdigón, *et al.*, 2020), el nombre que ostenta se debe a un milagro, según los documentos de Carlos Bermúdez de Castro de 1714, prueba canónica del milagro que se realizó por mediación de la Santísima Virgen de los Dolores llamada después Nuestra Señora de las Aguas del Real Convento concepcionista de Jesús María (inédito).

Como otras esculturas que representan a la Virgen, Nuestra Señora de las Aguas ha sufrido cambios, tanto en los materiales con la que fue elaborada, como en su estética; situación por la que se vio alterada en su iconografía. Por ello en el 2019 se le realizó una restauración, a partir de ello, se renovaron los bríos para extender su contemplación a todo aquel que deseaba conocerla, reactualizado su culto. Actualmente, al ser una pieza de uso devocional, se reconoce como un patrimonio vivo tanto por las monjas del convento, como por los feligreses que la visitan.

PIDIENDO A LA VIRGEN POR LA HUMANIDAD

El carisma de la congregación Concepcionista consiste en estar desposadas con Cristo Redentor, honrar a la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María, vivir en obediencia, sin tener nada propio, en castidad y clausura, imitando las virtudes de la Virgen Santísima, contemplando el misterio de la redención, orando e intercediendo por las necesidades del mundo, especialmente porque el ser humano regrese a su naturaleza primera en que fue concebido también sin pecado.

Comunidad que ora continuamente para que llegue el fin de la pandemia, piden que la Virgen Santísima les conceda fortaleza y otorgue su protección a los médicos, enfermeras y enfermeros,²³ que

23 No es la primera vez que se realizan ritos para pedirle a las imágenes religiosas el fin de los males. En la epidemia conocida como matlazáhuatl que se suscitó en la Nueva España (1736-1739), la gente recurrió a los santos y a advocaciones de la virgen María: La virgen de Loreto, la virgen de los Remedios y la virgen de Guadalupe. Ésta última, fue declarada patrona de la capital el 27 de abril de 1737 (supliendo a San José) y se le atribuyó el cese de la epidemia (Ochoa, Thania, 2020).

dé la salud a quienes han sido contagiados y el descanso eterno a quienes han fallecido. Así, la recientemente restaurada Virgen Dolorosa, conocida bajo la Advocación de Nuestra Señora de las Aguas, ha tomado un nuevo impulso dentro del convento, aumentando su efectividad simbólica, pues además de que le confían y le hacen partícipe de las tradiciones y creencias; reactivaron una costumbre conventual que, debido a las malas condiciones que tenía la escultura, estaba en desuso; se trata de la procesión.²⁴

Es así, y previo a la Semana Santa, nos percatamos, gracias al muro en *Facebook* llamado: Concepcionistas Jesús María, que estas monjas, sacaron en procesión a esta escultura con el propósito de reverenciarla el viernes de Dolores y con la intención de que intercediera ante Dios para que cesara esta pandemia.

El evento se realizó el tres de marzo del 2020 dentro del claustro, cerca de la capilla de la Virgen, lugar donde las monjas colocaron una mesa acondicionada como altar, pusieron un mantel morado para depositar la escultura, y adornos de papel en la pared contigua, lugar donde se inició y cerró la procesión. Ahí, dos monjas la cargaron, sosteniéndola de la base y de las asas metálicas. Caminaron alrededor del patio interno, cantando con una guitarra en mano, e iluminadas por un cirio; las 12 hermanas recordaban la angustia de la Virgen al ver a Jesús sufrir durante el Calvario y la crucifixión. Esta pequeña procesión fue transmitida en directo, permitiendo que algunos devotos se unieran a la peregrinación y que expresaran su sentir en este tiempo de crisis social.

24 La procesión implica caminar, transportar, mostrar, ver, rezar, lanzar cohetes, cantar y ser visto. Este acto se asocia teológicamente entre los cristianos con el éxodo para seguir a Cristo en el camino al paraíso (a forma de metáfora). El participante de esta travesía actúa como si las miradas de los extraños no tuvieran importancia, pues solo hay que concentrarse en el evento dejar la pena. Retomo a Grimes, quien en su investigación expreso que la gente “lleva consigo lo sagrado, y genera así un espacio sagrado al marchar. Las procesiones están firmemente basadas en la civitas...”, es decir, a símbolos conectados con la preocupación ciudadana, destinados a generar cooperación espontánea y respeto mutuo (Perdigón, Judith, 1999, p.124).

Después de este evento, las monjas continuaron pidiéndole a la Virgen de las Aguas y a otras advocaciones marianas,²⁵ siguieron promoviendo su fe a través de su muro de *Facebook*; compartieron su novena, publicaron imágenes y fotografías de Ella, a lo largo del año 2020, mostraron la imagen del vestido del milagro como una muestra del suceso histórico en el que la virgen evitó se inundara la ciudad en la época del virreinato. Y a un año del encierro de la pandemia, repetirán esta conmemoración, volverá a procesionar, para reafirmar su fe, recordarán los acontecimientos de la Semana Santa y el dolor que tuvo la virgen ante la pérdida de su hijo, Jesús. Pedirán una vez más a esta milagrosa imagen, con su oración por la humanidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Las creencias son fenómenos tanto sociales como culturales y son definidos como “sistemas de acciones e interacciones basadas en creencias compartidas culturalmente, en poderes sobrenaturales y sagrados” (De Waal, Malefijt, 1975, p.24), actos inducidos primeramente de forma individual, dándoles un sentido propio y concediendo todo tipo de libertad (Augé, Marc, 2004). En este sentido, podemos resaltar que “la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas sobre la realidad y para expresar emociones, estados anímicos, sentimientos, pasiones y afectos” (Geertz, Clifford, 1992, p. 100).

Pareciera difícil entender que en este siglo XXI un conjunto de mujeres decidieran renunciar por su libre albedrío a los placeres que otorga el mundo, y que decidieran dedicarse a la oración, tal como lo hicieron diversas monjas en siglos anteriores. Esta es una realidad que merece ser contada, el desapego a lo mundano es parte de la vida de las monjas del Real Monasterio de Jesús María, que, como otras monjas de vida contemplativa imploran por la humanidad. A lo largo de la investigación se observó que están conscientes de lo que pasa al exterior del convento; de las malas decisiones políticas, la inseguridad,

25 Así como otros santos, y santas en especial a su fundadora Beatriz de Silva, a los ángeles y en primer lugar a Dios y su divino hijo Jesús.

el calentamiento global, los feminicidios, así como de las cosas buenas que ocurren en el planeta, sin embargo, ellas siguen el “llamado”, un plan superior que se acepta, se asume y se lleva libremente.

Estar en la contemplación es una cuestión de fe, vivir en y para Dios, hacer oración por la gente; es así que nos unimos a la propuesta de Barragán *et al.* (2009, p.141), cuando expresa que “las creencias religiosas funcionan como estrategias para afrontar y sobrellevar el dolor, a la vez que fortalecen la esperanza”. Ser intermediarias en los momentos difíciles es la labor de estas monjas contemplativas; lo que para los de afuera, el hecho de que alguien se alivie de la pandemia es casualidad, suerte o, es que fue cuidadoso, para ellas es Dios es quien ha atendido sus súplicas.

En este siglo XXI, la presencia del Covid-19 no se debe como antiguamente se creía a un castigo divino, las monjas están consciente de ello, pero como muchos, tampoco saben qué la originó, sin embargo; saben que, mediante la fe, esta enfermedad se detendrá en algún momento.

La labor de estas mujeres no se limita a las plegarias, sino que también buscan que los seres humanos tengan esperanza de vida, y que puedan depositar la confianza en la Virgen como intercesora ante los momentos difíciles, las catástrofes y calamidades, ya que como especifica Gaytán (2004, p.163), “la tradición mariana asume como peligro las amenazas que son externas al individuo y pueden ser evitadas con su intercesión ante lo divino” y aunque la Virgen María es una, y las imágenes son solamente representaciones de lo que se quiere evocar, según Santo Thomas (*Summa theologiae*, II-II, 81, 3, ad 3.) “El culto de la religión no se dirige a las imágenes en sí mismas como realidades, sino que las mira bajo su aspecto propio de imágenes que nos conducen a Dios encarnado”.

Por ello no es extraño, que, bajo la advocación de Nuestra Señora de las Aguas, la Virgen María, escuche las plegarias de sus hijas, y de todo aquel que se le acerque a pedirle ayuda, que se sienta confiado en que las cosas mejoraran. Porque esta imagen cuenta con antecedentes milagrosos, y su eficacia simbólica aumentó, tras su restauración, ya que, en voz de las monjas, se sienten más seguras

al movilizarla, por estar estable estructuralmente; también porque ahora su rostro “mueve más a la oración [...] siente uno como ganas de llorar al verla”. Lo que conlleva a recordar el sufrimiento que tuvo la Virgen María al ver morir a su Hijo en la cruz, esto gracias al pasaje del mito que rememora esta escultura. Es entonces, que al observar la representación se activa su fe, ello conduce irremediabilmente a retomar viejas tradiciones conventuales, a reactivarla simbólicamente, adaptándose a la modernidad y a una necesidad de creer en un futuro mejor, y que cese esta terrible pandemia.

BIBLIOGRAFÍA

Amerlink de Corsi, María Concepción (2017), “Extinción y supervivencia del monacato femenino en México después de 1861”, en *Boletín Eclesiástico Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año XI, número 1, 237-250.

Arrizabalaga, Jan (1992), “Nuevas tendencias en la historia de la enfermedad: a propósito del constructivismo social”, *Arbor*. vol.147, num, 558-559, 147-65.

Augé, Marc (2004), *¿Por qué vivimos?: Por una antropología de los fines*, Gedisa, España.

Banks, Marcus (2010), *Los datos visuales en investigación cualitativa*, Ediciones Morata, España.

Barreto Ávila, Diana (2012), “La Fundación Del Convento De Jesús María A Partir Del Convento De Nuestra Señora De La Inmaculada Concepción”, Tesis de Maestra en Historia, UNAM, México.

Barragán Solís, Anabella (2007), “El cuerpo vivido: entre la explicación y la comprensión”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, 693-710.

Barragán Solís, Anabella, Bautista SS, Gutiérrez GJL, Jiménez OM, Ramírez Ba, Godínez Cnc, Artiachi Lg (2009), “La experiencia del dolor crónico y el imaginario religioso desde la perspectiva del paciente y su familia”, en *Arch Med Fam*; 11 (3),136-144.

Berger Peter y Luckmann Thomas (1999), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

Blancarte, Roberto (2002), “Religiones y creencias en México”,

en *Este país. Tendencias y opiniones*, vol. 133, 44-49.

De Waal Malefijt, A. (1975), *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, España.

Del Fresno, Miguel (2011), *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*, Editorial UOC, Barcelona.

Del Río Masits, Laura Elena (2005), “La religiosa como arquetipo ideal convento de Jesús María siglo XVII”, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Iberoamericana, México.

Dilthey, Wilhelm (1998), “Vida y visión del mundo”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, CONACULTA, México, 40-59.

Flick, Uwe (2004), *Introducción a la investigación cualitativa*, Ediciones Morata, España.

Francesco (2016), *Constitución Apostólica Vultum Dei Quaerere. Sobre La Vida Contemplativa Femenina*, Librería Editrice Vaticana, Roma.

Geertz, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

Glaser, Barney, G. y Strauss, Anselm, L. (1967), *The Discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*, Aldine, New York.

González Obregón, Luis (1997), *México Viejo*, Alianza, México.

González, María Dolores García (2017), “La nueva escultura ligera”, En: III Congreso Internacional de Investigación en Artes Visuales: ANIAV 2017: GLOCAL.

Hamui Sutton, Liz, (2011), “Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social”, en *Cuicuilco* vol. 18 núm. 52, 51-70.

Heller, Agnes (1998), *Sociología de la vida cotidiana*. Península, España.

Henao-Kaffure, Liliana (2010), “El concepto de pandemia: debate e implicaciones a propósito de la pandemia de influenza de 2009”, en *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, vol. 9, núm.19, 53-68.

Idrovo, Alvaro Javier (2000), “Epidemias, endemias y conglomerados: conceptos básicos”, en *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 48, no 3, 175-180.

Mauss, Marcel (1936), *Técnicas y movimientos corporales*,

Sociología y antropología, Tecnos, Madrid.

Mijares y Mijares, José Manuel (2009), “La arquitectura de la Clausura”, en *Programa de Maestría y Doctorado en Arquitectura*, UNAM, México, DF.

Molina López, Marciana (1997), “Vida contemplativa y cultura: investigación sobre la vida contemplativa cotidiana y profesional de las monjas clarisas capuchinas de Alicante”, Tesis Doctoral, Departamento de Ciencias Sociales y de la Educación, Universidad de Alicante.

Ochoa Armenta, Thania Susana (2020), “Guadalupe y la epidemia de *matlazáhuatl* en la Nueva España (1736-1739)”, en *La Bola. Revista de divulgación de la historia*, vol.1, Núm. 6, 135 - 145.

Oliva Linares, José E; Celia Bosch Salgado; Rosario Carballo Martínez, y José E Fernández-Britto Rodríguez (2001), “El consentimiento informado, una necesidad de la investigación clínica en seres humanos”, en *Rev Cubana Invest Bioméd*, vol.20, n.2, 150-158.

Ornelas, Marco (2015), “Resonancia religiosa en México: Cifras básicas”, *Revista Mad*, núm. 33, 94-110.

Perdigón Castañeda, Judith Katia (1999), “Los que curan a los santos. Un estudio antropológico de los restauradores del centro Churubusco y su relación con los objetos de culto”, Tesis de maestría en antropología social, ENAH-INAH, México.

Perdigón Castañeda, Judith Katia, Arturo S. Casasola Busteros, Yamel Mares Sotelo, Juan Ignacio Ramírez Ponce, Patricia de la Garza, David Vega García, Liliana Alcántar Carreola y Luisa Mainou (2020), “Informe de Restauración de la Virgen de las Aguas Convento de Jesús María / Ciudad de México”, CNCPC-INAH, México.

Robles, Bernardo (2011a) “La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropofísico”, en *Cuicuilco; Cuicuilco* vol. 18 núm. 52, 39-49.

_____ (2011b), “La experiencia en el campo: algunas reflexiones”, en Barragán Solís, Anabella y Lauro González Quintero (Coord.) *La complejidad de la Antropología Física*, INAH, ENAH, México.

Salazar de Garza, Nuria (1992), *Templo y Convento de Jesús María. Ciudad de México*, INAH, México.

_____ (1995), “Monjas y benefactores”, en *Memoria del II congreso internacional. El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, CONDUMEX, México.

Samaniego, Carlos (2020), ¿Qué está haciendo la Vida Consagrada en esta pandemia? Desde la fe, *Semanario Católico de Información*,

<https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/consejos-de-las-monjas-de-clausura-para-vivir-la-cuarentena-por-covid-19/>

Santo Tomás (*Summa theologiae*, II-II, 81, 3, ad 3.) <https://es.catholic.net/op/articulos/15428/cat/650/veneracion-de-las-imagenes-de-la-virgen.html#modal>

Singer, Merrill (1996), “A Dose of Drugs, a Touch of Violence, A Case of AIDS: Conceptualizing the SAVA Syndemic”, *Free Inquiry in Creative Sociology*. Vol. 24, núm.2, 99-110.

Taylor S. & R. Bogdan (1996), “La entrevista en profundidad”, en *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, México, 100-120.

Varguillas, Carmen Siavil y Silvia Ribot de Flores (2007), “Implicaciones conceptuales y metodológicas en la aplicación de la entrevista en profundidad”, en *Laurus*, año/vol 13, núm. 023, 249- 262.

EDUCACIÓN PARA UNA ECOLOGÍA INTEGRAL: LA DIPLOMATURA SUPERIOR EN ECOLOGÍA INTEGRAL DE LA RED UNIVERSITARIA PARA EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN (RUC)¹

Adrián E. Beling - Emmanuel Poretti

INTRODUCCIÓN: EL ROL DE LA UNIVERSIDAD EN LA EDUCACIÓN PARA UNA ECOLOGÍA INTEGRAL

En el marco del debate global acerca de las implicancias de una necesaria transición socio-ecológica a la sustentabilidad para la reorientación de trayectorias de desarrollo actuales, el presente texto tiene por objeto presentar una experiencia concreta de formación a escala regional, impulsada y promovida por una red de actualmente 42 universidades en 9 países de Latinoamérica y el Caribe –la Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC)–, en torno al ideal regulativo de una “ecología integral”² que presenta el Papa Francisco como horizonte

1 Este texto está basado en un manuscrito a ser publicado próximamente por la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo el título “El concepto católico de desarrollo en América Latina hoy”, editado por Ana María Bonet de Viola, Manuel Gómez Mendoza, Thomas Krüggeler y José Luís Luna Bravo.

2 El término “ecología integral” fue originalmente empleado por el ecologista, teólogo e historiador cultural Thomas Berry (1914-2009) como “una forma de entender y estudiar el mundo natural combinando ciencia medioambiental, la ética del medio ambiente, y la espiritualidad medioambiental en aras de acciones que fomenten el bienestar de la naturaleza y sociedad” (*Sanando la Tierra*, Introducción: <https://healingearth.ijep.net/es>); pero se diseminó masivamente y adquirió peso

colectivo en su Carta Encíclica *Laudato Si'* (2015). Se trata de la *Diplomatura Superior en Ecología Integral* (DSEI).

Respondiendo a la vocación universalista (o, mejor, *pluriversalista*) e integradora de la encíclica papal, pero también a la heterogeneidad y pluralismo constitutivos de la RUC, la DSEI refleja la voluntad de integración de saberes y miradas, así como también la crítica papal a la unidimensionalidad del paradigma tecnocrático y economicista que ha pervertido el ideal de desarrollo –entendido como sinónimo de mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de la vida individual y colectiva–, como un mero subproducto hipotético (y consistentemente postergado) del proceso de acumulación de capital. Este sesgo economicista en la conceptualización del desarrollo ha resultado en el descarte sistemático de una enorme proporción de la población mundial, condenándola así a la pobreza y la marginación estructurales; y en una crisis ecológica sin precedente en la historia humana, que destruye el equilibrio dinámico de la biosfera terrestre y pone en peligro la supervivencia de la especie humana, así como de muchas de las demás especies animales y vegetales con las que co-habítamos la “casa común”.

Dirigiéndose no sólo a la comunidad católica y cristiana ecuménica, sino “a cada persona que habita este planeta” (LS §3), con *Laudato Si'* el Papa Francisco abre preguntas con un componente claramente sociopolítico, que se centran en las condiciones necesarias para una vida buena para todos dentro de los límites de la biosfera, y sobre cómo tales condiciones llegan a establecerse. Por primera vez, el principal líder religioso del mundo, haciéndose eco de un consenso

discursivo al constituirse en el eje conceptual de la carta encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'*. Algunos elementos clave para sintetizar este “nuevo paradigma”, según Leonardo Boff (2019, prólogo), son: a) el principio de que “todo es relación y nada existe fuera de la relación” (Werner Heisenberg); b) el valor intrínseco de cada ser (LS §12); c) la complejidad de la realidad que exige la ecologización de todos los saberes; d) la concepción de la Tierra-Madre como algo viviente, la pertenencia a un Todo más grande; e) la inclusión sistemática de la inteligencia cordial, sensible o emocional, con lo que la encíclica asume lo que constituye una gran discusión en la filosofía actual (Maffesoli, Cortina, Golemn, Muniz Sodré y otros): rescatar este tipo de razón (la más ancestral del ser humano) para contrabalancear los excesos de la razón instrumental del tecno-cientificismo ilustrado.

ecuménico, científico y político en torno a la gravedad de la crisis socio-ambiental actual y la necesidad de cambios radicales al sistema social y económico prevalente, aborda explícitamente estos interrogantes en toda su complejidad, articulando sin remilgos la crítica radical que resulta de dichos interrogantes al paradigma socioeconómico imperante (LS §50-52), así como a la cultura del consumo y del descarte (LS §22), entendiendo la crisis social y la crisis ambiental como dos caras de una misma crisis civilizatoria (LS §49).

Así, *Laudato Si'* desnuda el carácter profundamente normativo de los debates contemporáneos en torno a la relación entre sociedad humana y la naturaleza no-humana, normatividad que habitualmente queda oculta tras una pátina pseudo-objetiva tecnicista y economicista. Más importante aún, quizá: lo hace apoyándose en una gran pluralidad de fuentes, y sin caer en el estéril juego de la confrontación ideológica. “Quizá el toque magistral del *Laudato Si'*”, dice Enrique Leff, uno de los intelectuales más representativos del pensamiento ambiental latinoamericano, “sea la invitación que hace el Papa Francisco a un diálogo plural cosmopolita, buscando equilibrar el saber científico con la fe religiosa y con los saberes populares” (2019, p.62). Con esto, “la encíclica marca un hito, no solamente en la historia de la Iglesia, sino también en el debate sobre sustentabilidad” (Brand, Url, 2019, p.153).

En este diálogo, cabe a la institución universitaria un papel central: el eminente biólogo Edward O. Wilson, en su libro “*The Creation – An Appel to save Life on Earth*” (2006), plantea la tesis básica de que es necesario establecer una alianza entre religión y ciencia para salvar la Casa Común de la amenaza auto-engendrada por la perversión del ideal del desarrollo. Según Wilson, somos productos de una civilización que no sólo surgió de la religión, sino también del Iluminismo fundamentado en la ciencia, y necesitamos de ambas para restaurar el equilibrio a los sistemas de soporte de la vida en el planeta. Las religiones velarán porque la ciencia sea practicada al servicio de la vida y no de la acumulación económica, y las ciencias expandirán la comprensión de lo sagrado más allá de sus textos canónicos, tradiciones, ritos, y símbolos religiosos para abarcar las diversas manifestaciones de lo divino en la creación.

La alianza que propone Wilson demanda una transformación de las instituciones, saberes y prácticas tanto en la esfera de la religión como en la académica. En este sentido dice el teólogo Markus Vogt (2018) que “la crisis ecológica del Antropoceno es *productora de religión*” (traducción y cursivas nuestras). Por su parte, la universidad también debe redefinirse a sí misma como una “Universidad transformadora” (Grunwald, Armin, 2015, Schneidewind, Ulrich, 2013, WBGU 2011) en la medida en que la generación de conocimiento (y la apertura del canon del conocimiento) constituyen un insumo imprescindible para el cambio cultural requerido en pos de una transición societal hacia una ecología integral.

Dice el Papa Francisco en *Laudato Si'* que “debemos salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos hundiendo” (§163), y que “[n]o se trata de una reforma, sino de buscar ‘un nuevo comienzo’” (§207). El problema que enfrenta la humanidad es el de comprender y encaminar este proceso de transformación civilizatoria. Contribuir a esta tarea es el propósito de la existencia de la RUC y de su programa insignia de formación, la DSEI.

A continuación, ofrecemos nuestra reflexión acerca de la significancia y aportes actuales y potenciales de la DSEI al debate latinoamericano y mundial acerca del desarrollo sostenible y la ecología integral. A esta reflexión integramos también la voz de algunos de los Rectores de las universidades-miembro de la *Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común* (RUC),³ promotora de la DSEI, que fueron entrevistados en su carácter de co-protagonistas del proceso de construcción de lo que, creemos, constituye un experimento pionero según la alianza que propone Wilson en pos del proyecto de un desarrollo humano definido en el marco de una ecología integral, donde la esfera académica busca trascender los claustros para responder a los desafíos fundamentales del tiempo actual, acogiendo la interpelación proveniente de la esfera religiosa.

3 Todas las citas a rectores de las universidades miembro de la RUC contenidas en el presente texto provienen de una entrevista personal escrita circulada por los autores a los rectores de las 39 universidades que integran la red, en agosto de 2020.

LA DIPLOMATURA SUPERIOR EN ECOLOGÍA INTEGRAL: CONSTRUYENDO SABERES Y DIÁLOGOS PARA LA TRANSICIÓN SOCIO-ECOLÓGICA A LA SUSTENTABILIDAD

La *Diplomatura Superior en Ecología Integral* (DSEI) surge como respuesta a la necesidad de operacionalizar los objetivos y debates dentro de la *Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común* (RUC) en un programa de formación de nivel internacional y de amplio alcance que le permitiera abonar simultáneamente una doble interfaz: en primer lugar, la interfaz entre sus distintas universidades miembro. En este sentido, destaca Francisco Piñón, Secretario Ejecutivo de la RUC, que “la Diplomatura señala un punto de inflexión: es la primera actividad compartida, destinada a la formación de alumnos y profesores, en forma sistemática, y sobre un tema central para la comprensión de la magnitud del desafío ambiental que vivimos y sus raíces humanas”. Y, en segundo lugar, la interfaz entre la RUC y la sociedad latinoamericana, con el propósito de contribuir a generar una esfera pública y una sociedad civil regionales sensibles a las dimensiones sociales y ambientales de la crisis ecológica.

Varios Rectores de universidades RUC han enfatizado aspectos diversos de la DSEI como contribución a la misión de la red: Jorge Calzoni, Rector de la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAv, Argentina), celebra el lanzamiento de la Diplomatura como “un logro común entre más de cuarenta Universidades de la región”, destacando que la DSEI, a través de la conformación internacional de su cuerpo docente, “habilita incluso colaboraciones transregionales con países europeos, por ejemplo, lo que fortalece la RUC”. Alejandro Villar, Rector de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ, Argentina), por su parte, valora la Diplomatura como una “densificación de las experiencias de las distintas entidades que integran la RUC”. Según Amado Zogbi, Rector de la Universidad Atlántida Argentina (UAA, Argentina), es “una herramienta pedagógica que intensifica la reflexión y difunde una mirada integradora”. Para Rubén Bresso, Rector de la Universidad de Congreso (UC, Argentina) es “una herramienta que permitirá la formación de personas capaces de llevar a la práctica la encíclica *Laudato Si'*. En la misma línea, José Loaiza Torres, Rector

de la Regional Tarija de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (UCB, Bolivia), destaca el valor agregado de la DSEI para la gestación de “agentes de cambio para concretar acciones específicas para transversalizar la encíclica del Papa Francisco en los ámbitos de formación, investigación, interacción social, gestión institucional y por supuesto en el ámbito de la pastoral universitaria”, además de promover un vínculo más operativo entre universidad, política y religión.

Para Alejandro Giuffrida, Rector de la Universidad Champagnat (UCh, Argentina), la DSEI representa “la consolidación de una oferta académica con el aporte de distintas instituciones, que sintetiza una mirada concreta sobre la ecología integral”, y la considera “un elemento determinante, por las instancias participativas que ya generó y por la formación de nuevos cuadros académicos que se incorporarán nuevamente a sus espacios formales con esta nueva mirada”. Agustina Rodríguez Saá, Rectora de la Universidad Nacional de Los Comechingones (UNLC, Argentina) y estudiante de la cohorte inaugural de la DSEI, destaca la importancia de la diplomatura como “un espacio de aprendizaje, actualización y diálogo” y como “una oportunidad para fortalecer a nuestro cuerpo docente y no docente, al tiempo que establecen vínculos con otros actores relevantes de la región”, que “debe servir para movilidad de docentes y estudiantes en un tema absolutamente global como es el destino de nuestra Casa Común” (Jorge Carlzoni – UNDAv).

Rodolfo Gallo Cornejo, Rector de la Universidad Católica de Salta (UCASAL, Argentina), también manifiesta que la DSEI es una “oportunidad significativa para difundir las temáticas desarrolladas en la Encíclica *Laudato Si'* y promover la discusión entre docentes y estudiantes de América Latina”, posibilitando así “aprender de otros, nuevas prácticas y acciones para el cuidado de la Casa Común”, en palabras de Carmela Alarcón Revilla, Rectora de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón (UNIFE, Perú).

Rodolfo De Vincenzi, Rector de la Universidad Abierta Interamericana (UAI, Argentina) considera que la DSEI “contribuye a la formación de las personas en cuanto a las nociones y conceptos que permiten una toma de conciencia sobre la importancia de la interfaz

social-ecológica en la sustentabilidad del planeta y de la sociedad, así como en las herramientas necesarias para la transformación de esa realidad”. Esto posibilitaría “[aunar] los recursos disponibles para alcanzar impactos más significativos en sus entornos socioambientales”, de acuerdo a lo expresado por Ruth Fische, Rectora de la Universidad de Flores (UFLO, Argentina).

Pero la resonancia social que ha encontrado la DSEI en los países de la región –que se manifiesta, entre otras cosas, en la composición del alumnado de su primera cohorte: 131 participantes provenientes de 18 países de la región, España y Estados Unidos–, no se explica meramente por dinámicas endógenas a la RUC, sino que, más bien, evidencia la enorme relevancia de esta red universitaria y de su programa insignia de formación para la realidad de los territorios latinoamericanos. En efecto, la alta resonancia alcanzada cobra sentido contra el telón de fondo de un verdadero estallido del interés público en Latinoamérica por la cuestión socio-ecológica, particularmente a partir del cambio de siglo, como consecuencia directa de un modelo de “maldesarrollo” extractivista, que ha generado un escalamiento de la vulnerabilidad y de la conflictividad socioambiental (Tortosa, José María, 2009; Svampa, Maristela & Viale, Enrique, 2014). Este estallido se produce a raíz de una convergencia de dinámicas “desde afuera hacia adentro” y de “adentro hacia afuera” en la imbricación de las realidades de los diversos territorios con la esfera global (Beling, Adrián, *et al.*, 2021). Esto incluye, por ejemplo, la influencia de los países del norte y de los debates globales sobre cambio climático y sobre la crisis del paradigma convencional de desarrollo a nivel mundial (“desde afuera hacia adentro”), como también la transformación acelerada del medio ambiente y los territorios en la región, como consecuencia de una expansión cada vez más acelerada de la frontera extractiva que avanza sobre áreas geográficas que hasta entonces estaban virtualmente excluidas de la economía mundial (“adentro hacia afuera”) (Castro Herrera, Guillermo, 2017). Este avance de la frontera de recursos naturales queda evidenciado a través de hitos mediáticos como los voraces incendios en la Amazonia en agosto de 2019 o las extensas quemadas en el territorio argentino y brasileño desde iniciada

la pandemia de Covid-19 en 2020 y los conflictos socioambientales asociados, así como el debate sobre la explotación megaminera o de yacimientos hidrocarbúricos no convencionales mediante técnicas muy discutidas como las de fractura hidráulica (*fracking*) (Sosa, Esteban, 2020) en algunos países de la región, lo que ha dado lugar a la movilización masiva de las poblaciones locales en defensa de bienes comunes como el agua en los territorios implicados, como el caso de la movilización ciudadana en Mendoza (Argentina), en diciembre de 2019. “Es decir que nos tenemos que hacer cargo de todos los riesgos de contaminación del agua, aire, suelo, degradación del paisaje, flora, fauna y todos los impactos sociales en las comunidades, así como del aumento de prostitución y de adicciones a las drogas y al juego, por algo que tiene que ver con una inserción en la división internacional del trabajo. Cinco siglos después, con algunas variantes, seguimos siendo los grandes exportadores netos de productos minerales”,⁴ denuncia Marcelo Giraud, prestigioso geógrafo, docente universitario y referente de las Asambleas Mendocinas Por el Agua Pura (AMPAP).

En ese sentido, la DSEI se hace eco de la controversia y el animado debate que ha generado la encíclica *Laudato Si'* en nuestra región y en el mundo (Beling & Vanhulst, 2019). En efecto, el proyecto de una “ecología integral” supone una disrupción del discurso convencional del desarrollo, abriendo el horizonte a la propuesta superadora de un concepto de *desarrollo humano integral* que (normativamente) subordina la expansión de la economía capitalista de mercado a la necesidad de dar respuesta urgente “al clamor de la Tierra y al clamor de los pobres” (LS §49), o incluso abre la puerta a un imaginario *pos-desarrollista* (Beling, Adrián, & Vanhulst, Julien, 2019; Viola, Federico, & Bonet de Viola, Ana María, 2017). La DSEI busca, además, dotar a sus estudiantes de las herramientas analíticas básicas que resultan necesarias para identificar “ventanas de oportunidad”, así como también factores habilitantes y obstaculizantes de la transición hacia una ecología integral. Para ello, la DSEI adopta una mirada sistémica que integra dimensiones sociológicas, políticas, económicas, culturales,

4

<http://www.unsam.edu.ar/tss/los-costos-de-la-megamineria/>

así como las referencias que usan las personas en su cotidianidad vital (el “mundo de la vida” o *Lebenswelt*, en la tradición fenomenológica), tanto a nivel individual como a nivel comunitario y macro-societal, con el objeto de que “a partir de distintas miradas sobre el problema ambiental pero, sobre todo, humano y social, se pueda construir una casa común más humana y vivible y que piense no sólo en el presente sino también en las generaciones futuras”, como expresa Eugenio Martín De Palma, Rector de la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF, Argentina).

Así pues, la DSEI se propone el desafío tan enorme como imprescindible de condensar la complejidad del debate teórico y las evidencias empíricas disponibles en un programa de duración semestral y accesible para un público general, sin sacrificar por ello ninguna de las dimensiones relevantes del análisis. Se trata, además, de un programa versátil, que se adapta a los perfiles múltiples de sus estudiantes y resulta accesible desde todo el territorio de la región, en virtud de su carácter enteramente virtual. Junto a los contenidos troncales, la DSEI ofrece, además, un menú de actividades opcionales con temas de especialización que pueden ser de interés particular para los participantes. Así, los contenidos y métodos pedagógicos del programa pretenden abrir puertas tanto a quienes se desempeñan en la docencia-investigación-extensión desde un perfil más académico como para quienes están vinculados más directamente a la praxis política o al activismo socio-ambiental. Al respecto, Darío Kusinsky, Rector de la Universidad Nacional José Clemente Paz (UNPaz, Argentina) valora el rol de la DSEI en ofrecer a sus participantes

mayores herramientas para incorporar a sus funciones y a los temas de agenda que les toca o tocará administrar [...] abordando sistémicamente las dimensiones sociales y ecológicas de la sustentabilidad y desarrollando competencias para distinguir y proponer formas de abordaje potencialmente eficaces para dar respuesta a los urgentes problemas socio-ecológicos.

Los contenidos de la DSEI, además, no abrevan sólo en la literatura disponible actualmente en idioma español, sino que se sitúan en la frontera del conocimiento a nivel mundial, contribuyendo así a sortear la “brecha idiomática” y facilitando el acceso igualitario al conocimiento. En este sentido, se trataría del “primer programa de su tipo en idioma español”, según el Movimiento Católico Mundial por el Clima (MCMC), una de las organizaciones aliadas del programa. La DSEI se distingue, además, por la diversidad de su cuerpo docente: una treintena de académicos y profesionales con formación doctoral, provenientes de las Américas, Europa y Oceanía, incluyendo figuras de renombre internacional, como el economista ecuatoriano Alberto Acosta, el glaciólogo argentino Ricardo Villalba, el politólogo alemán Ulrich Brand, la teóloga argentina Emilce Cuda, el sociólogo e historiador ambiental panameño Guillermo Castro Herrera, o la antropóloga estadounidense Susan Paulson, por mencionar sólo algunos.

En consonancia con la misión de la RUC, la DSEI no busca sólo ni principalmente satisfacer demandas de mercado por capacitación técnica en temas de sustentabilidad para apuntalar carreras profesionales individuales, sino fundamentalmente promover una “alfabetización socioecológica transformadora” (Schneidewind, 2013) y apuntalar la gestación de una red amplia y de alta capilaridad en la región, capaz de dialogar con el mundo desde la realidad latinoamericana, en su diversidad, y en un lenguaje transdisciplinario. Prueba ejemplar de ello es la *serie de Conversatorios* públicos virtuales organizados por la DSEI a partir de mayo de 2020, cuyo registro de video está disponible en el canal de YouTube de la DSEI.⁵ Se trata de eventos de amplia difusión y fuerte concurrencia de público en general, acerca de temas de actualidad vinculados a la currícula de la diplomatura, con paneles de expertos integrados por docentes de la DSEI y de personalidades del mundo político, eclesial y de la sociedad civil, cuyas exposiciones han sido recogidas, además, en un documento electrónico de próxima publicación por la Universidad Champagnat (Mendoza, Argentina).

5

https://www.youtube.com/channel/UC0Vzj5q9Yk7Ajl_B0eM0YBA

Esta serie de conversatorios ha funcionado, además, como un catalizador importante de la colaboración transdisciplinaria con las organizaciones aliadas de la DSEI: un grupo de organizaciones y redes de la sociedad civil (eclesiales, movimientos sociales, *think tanks* políticos, redes académicas), que facilitan y expanden el alcance del trabajo de difusión, las conexiones personales e institucionales, así como la articulación y la generación de sinergias inter-redes. Entre estas organizaciones aliadas se encuentran el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT-CLACSO) sobre “El Futuro del Trabajo y el Cuidado de la Casa Común”,⁶ CENSAT Agua Viva (Amigos de la Tierra, Colombia), y el Centro de Estudios y Desarrollo de Políticas Públicas INTEGRAR,⁷ la ONG pionera Taller Ecologista (Rosario, Argentina) entre otras; así como múltiples organizaciones vinculadas a la esfera eclesial, como la Comisión de Formación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CEBITEPAL/CELAM) y el Programa Latinoamericano de Tierras, el Movimiento Católico Mundial por el Clima (MCMC) Hispanoamérica⁸, el Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (MIIC - Pax Romana⁹), el Servicio Católico Académico Alemán para Extranjeros (KAAD¹⁰), o la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria (CEPaU) Argentina.¹¹

PROYECCIÓN: LA DSEI COMO PIONERA DE LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA PARA UNA ECOLOGÍA INTEGRAL

En el corto plazo, la DSEI ha abierto sus inscripciones¹² para una segunda edición, que dará comienzo el 5 de agosto de 2021 y estará alojada en la Universidad Católica de Santa Fe.

6 <https://www.clacso.org/el-futuro-del-trabajo-y-cuidado-de-la-casa-comun/>

7 <http://centrointegrar.org/>

8 <https://catholicclimatemovement.global/es>

9 <https://www.icmica-miic.org/es/>

10 <https://www.kaad.de/>

11 <http://www.cepau.org.ar/>

12 ucsf.edu.ar/ecologia-integral

La DSEI asume el desafío de acompañar a sus egresados en proyectos de transformación socioecológica, tanto en ámbitos territoriales-comunitarios como en la adaptación curricular de los contenidos de las cátedras universitarias en clave de ecología integral, implementando así una mirada transversal en las carreras de las diferentes universidades de la RUC,¹³ propiciando a su vez “que cada una de las instituciones se interrelacionen con su medio diseñando programas que involucren a toda la comunidad” (Amado Zogbi - UAA).

Ruth Fische (UFLO) pone de relieve el potencial del aprendizaje intercultural que habilita la creciente internacionalización de la red, “generando programas de movilidad, lo que nos permitirá compartir objetivos de docencia, investigación y extensión con países vecinos, aprender de distintas culturas y modelos de enseñanza”. Una iniciativa concreta que busca plasmar esta visión es el Programa COIL (Collaborative Online International Learning), que se encuentra actualmente en desarrollo, liderado por la Universidad Católica del Maule (Chile), a fin generar una instancia de internacionalización entre docentes y estudiantes de grado avanzados, y que constituya, al mismo tiempo, una oportunidad de abordar los contenidos de ecología integral con los equipos docentes que se van capacitando en la DSEI.

Por su parte, Agustina Rodríguez Saá (UNLC), enfatiza que “es preciso construir y fortalecer alianzas entre quienes producen y quienes utilizan la información, promoviendo las capacidades de cada uno de los involucrados. En el largo plazo, estas acciones deberían alentar una transformación socio-ecológica a la sustentabilidad, que entiendo, constituye un objetivo central de la Red”.

Dichas articulaciones interinstitucionales aparecen especialmente promisorias a la luz de la adopción de *Laudato Si'* como eje de rotación en otras redes a nivel internacional y global, objetivo a

13 Un relevamiento interno organizado por la Universidad de Flores arrojó que aunque los estatutos académicos de las universidades miembro de la RUC reflejan la búsqueda de la sostenibilidad como una prioridad institucional en sus “declaratorias de fines”, los contenidos correspondientes actualmente están ausentes o poco representados en los programas de estudios de las diversas carreras, exceptuando las de gestión o ingeniería ambiental.

mediano plazo para la RUC. En este sentido, desde la plataforma de su Diplomatura Superior en Ecología Integral, la RUC ya tiene una vinculación incipiente tanto en redes pre-existentes, como la *Red Internacional de Universidades Jesuitas* y su programa “*Healing Earth*”,¹⁴ como en redes emergentes, como la *Laudato Si’ International Scholars Tertiary Education Network (LISTEN)*,¹⁵ o la *Plataforma de Acción Laudato Si’*,¹⁶ por nombrar sólo algunas de las más relevantes.

En cuanto a la Iglesia –y, en particular, a las universidades católicas– siguiendo el espíritu de *Laudato Si’* de “hablar a todas las personas de buena voluntad” y no sólo a los fieles católicos, la RUC señala un camino en el que las universidades católicas pueden aportar a un proceso de transformación socio-ecológica como parte de una “Iglesia en salida” (*Evangelii Gaudium* §24), como parte de esquemas híbridos con universidades y otras instituciones laicas, sin perjuicio de las dificultades implicadas en tal articulación. Del mismo modo, frente a la problemática socioecológica regional y global, la Universidad ya no puede legitimarse socialmente como un claustro cerrado (“torre de marfil”), sino que, además de expandir la frontera del conocimiento, necesita ofrecerse como foro para el debate público normativo y analítico acerca de los diversos caminos de “desarrollo” y sus implicancias sociales y ecológicas, empezando por el propio campo académico. A esto contribuirá sin duda la visibilidad de la RUC y sus universidades miembro ante los organismos de gestión educativa universitaria (en Argentina, por ejemplo, ante el Consejo Interuniversitario Nacional, CIN, y el Consejo de Rectores de Universidades Privadas, CRUP),¹⁷ con quienes colabora en la organización del Congreso *Laudato Si’*, que se llevará a cabo del 1 al 4 de septiembre de 2021. Otras valiosas y recientes iniciativas al respecto son el Programa “Ecología Integral desde una Cultura del Cuidado” de la Universidad

14 <https://healingearth.ijep.net/es>

15 La página oficial de LISTEN se encuentra en construcción.

16 <https://laudatosiacionplatform.org/es/home-es/>

17 Desde finales del 2019, por ejemplo, la RUC ha colaborado activamente con el CIN, el CRUP y la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en la organización de los Conversatorios preparatorios al *Congreso Laudato Si’ 2021*.

de San Isidro y la Cátedra Extracurricular Itinerante “Laudato Si’: reflexionar desde la Universidad para el cuidado de la Casa Común” de la Universidad del Salvador, por mencionar sólo algunas.

Pero también corresponde a la Universidad, en su calidad de institución de la sociedad civil, pero particularmente en razón de su carácter singular como institución por excelencia de investigación y educación superior, intervenir directamente en el desarrollo e implementación de propuestas de gobernanza para la sustentabilidad (extensión). Así se plantea en los debates actuales sobre el rol social de la universidad y sobre la llamada *transdisciplinariedad* (Klein, Julie, *et al.*, 2001; Max-Neef, Manfred, 2005; Mauser, Wolfran, *et al.*, 2013; Pohl, Christian, *et al.*, 2007), que parte de la necesidad de una integración de los diferentes acervos de conocimientos científicos y sociales como condición para la generación de enfoques para la solución de la crisis socioecológica: *saber sistémico*, para comprender las interconexiones relevantes en un campo de problemas; *saber accionable*, para identificar y delinear cursos concretos de acción; y *saber normativo*, para orientar éticamente dicha acción. Esto es consistente con el imperativo de desarrollar una “ciencia de la transformación” capaz de comprender procesos de cambio social, y de una “ciencia transformativa” (Hackmann, Heide, & St. Claire, Asuntion, 2012; Grunwald, Armin, 2015; Schneidewind, Ulrich, 2013; WBGU, 2011) capaz de impulsar dichos cambios en dirección de una auténtica ecología integral.¹⁸

18 Estos conceptos no son nuevos, sino que abrevan en ideas del enfoque conocido como *ciencia posnormal* (Funtowicz & Ravetz, 1993; Gallopín *et al.*, 2001; Ravetz, 2006). Este enfoque aborda la necesidad planteada por los desafíos del cambio socio-ecológico global y el contexto cambiante de principios del siglo XXI, de realizar cambios en el método y la práctica de la ciencia. Los principales desafíos para una auténtica “ciencia de la sostenibilidad” provienen de la creciente complejidad a nivel ontológico, epistemológico y político, lo que exige una ciencia integrada que vaya más allá de un estilo de investigación interdisciplinario. De acuerdo con este enfoque, se requiere el desarrollo, la adopción y la difusión de un modelo de investigación científica de sistemas verdaderamente complejos. Los sistemas socio-ecológicos complejos comparten una serie de propiedades fundamentales que requieren cambios en los métodos científicos, sus criterios de validez y calidad, y ciertos marcos conceptuales. Entre esas propiedades figuran la no linealidad, la pluralidad de perspectivas, la autoorganización y las propiedades emergentes, la multiplicidad de escalas y la incertidumbre irreductible. En otras palabras, la ciencia posnormal se postula como el modelo adecuado de producción de conocimiento

La Diplomatura Superior en Ecología Integral (DSEI), como la primera propuesta de formación docente sistematizada desde la RUC, apunta decididamente en esta dirección. En efecto, el objetivo estratégico de la DSEI a mediano plazo es la formación de un cuerpo docente vinculado en red, interdisciplinario e internacional en la problemática socio-ecológica regional y global y su gobernanza, que funcione como multiplicador o “levadura crítica” (Lederach, John Paul, 2003) capaz de hacer “leudar la masa” crítica para “alfabetización socioecológica” o “alfabetización transformativa” (Schneidewind, Ulrich, 2013) de los cuadros académicos en su totalidad, promoviendo así su capacidad para comprender e impulsar procesos que contribuyan a una transformación societal a la sustentabilidad. Este aspecto se expresa de manera categórica en la *Carta Compromiso* de la RUC:

Es que la formación ambiental para las universidades no se agota en educar para “conservar la Naturaleza”, “concienciar personas” o “cambiar conductas”. Su tarea es más profunda y comprometida: educar para cambiar la sociedad, procurando que la toma de conciencia se oriente hacia un desarrollo humano que sea simultáneamente causa y efecto de la sustentabilidad y la responsabilidad global. Educar para una ecología integral (Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común, Carta Compromiso Universitario sobre el Cuidado de la Casa Común, 2016).

Por tanto, para las universidades, la Educación Ambiental Integral, desde un punto de vista operativo, supone tanto el análisis crítico del marco político y socioeconómico que han determinado las actuales tendencias insostenibles, como la potenciación de las capacidades humanas para transformarlo.

científico en condiciones donde los factores relevantes son inciertos, donde hay valores en disputa, los riesgos son altos y las decisiones urgentes, como es típico en los procesos de cambio socio-ambiental global (Gallopín *et al.*, 2001).

Esto está en consonancia con la encíclica *Laudato Si'* en su Tercer Capítulo sobre “la raíz humana de la crisis ecológica”. En efecto, el Papa Francisco entiende la crisis socio-ecológica como producto de una *hybris* que caracteriza no sólo la cultura dominante (LS §46, 197), sino también sus condicionantes sistémicos, en la medida en que subordina los horizontes de emancipación social a una infraestructura económica y tecnológica monolítica, determinista, y divorciada de la realidad social (LS §101 y ss.). Al respecto, dice el Papa:

hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica. Se volvió contracultural elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador. [...] La capacidad de decisión, la libertad más genuina y el espacio para la creatividad alternativa de los individuos se ven reducidos (LS §108).

Para contribuir a avanzar el proyecto de una ecología integral, el desafío que tiene por delante la RUC es contribuir a discutir, idear y promover modelos económicos y de organización social sustentables, basados en ontologías relacionales y la ética del cuidado, y a identificar, comprender y superar tanto los obstáculos culturales como sistémicos a su implementación, aprovechando las oportunidades creadas, quizás, por la misma crisis; acompañando y orientando el tránsito social de lo que la coyuntura puede hacer aparecer como políticamente imposible a lo que la crisis ecológica acabará evidenciando como políticamente inevitable.

Entiendo que lo expuesto puede sonar utópico y excesivo para los aportes que pueden hacer las universidades de países periféricos como los nuestros”, dice Agustina Rodríguez Saá (UNLC), “pero es inevitable sentir la emoción de quién se enfrenta a un desafío que requerirá todas sus fuerzas, su inteligencia y su creatividad. ¿Quién puede resistirse a ese llamado?

BIBLIOGRAFÍA

Beling, Adrián, Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Vanhulst, Julien, & Hidalgo-Capitán, Antonio Luis (2021), “Buen vivir (good living): A ‘Glocal’ Genealogy of a Latin-American Utopia for the World”, *Latin American Perspectives* 48, no. 3: 17-34. <https://doi.org/10.1177/0094582X211009242>.

Beling, Adrián, & Vanhulst, Julien. (Eds.) (2019), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*, Siglo XXI Editores.

Boff, Leonardo (2019), “Prólogo”, In Adrián Beling & Julien Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* Siglo XXI Editores, 265-279.

Brand, Url (2019), “El rol de la religión y las Iglesias en la transformación socio-ecológica. Debates sobre Decrecimiento y Post-Extractivismo”, In Adrian Beling & Julien Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Siglo XXI Editores.

Castro Herrera, Guillermo (2017), “Nuestra América: Los tiempos del tiempo”. In H. Alimonda, C. Toro Pérez, & F. Martín (Eds.), *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana, y rearticulación epistémica*, 1st ed., CLACSO, Ediciones CICCUS, Buenos Aires, 95-101.

Funtowicz, Silvio, & Ravetz, Jerome (1993), “Science for the Post-Normal Age”, *Futures*, 25(7), 735-755.

Gallopín, Gilberto, Funtowicz, Silvio., O’Connor, Martin, & Ravetz, Jerome. (2001), Science for the twenty-first century: From social contract to the scientific core. *International Journal of Social Science*, 168, 219-229.

Grunwald, Armin (2015), “Transformative Wissenschaft – eine neue Ordnung im Wissenschaftsbetrieb?”, *GAIA*, 24(1), 17–20.

Hackmann, Heide, & St. Claire, Asuntion Lera (2012), *Transformative Cornerstones of Social Science Research on Global Change*, International Social Science Council.

Klein, Julie. Thompson, Grossenbacher-Mansuy, Walter, Häberli, Rudolf, Bill, Alain, Scholz, Roland, & Welti, Myrtha. (Eds.)

(2001), *Transdisciplinarity: Joint Problem Solving among Science, Technology, and Society: An Effective Way for Managing Complexity*, Birkhäuser Basel.

Lederach, John Paul. (2003), *The little book of conflict transformation*, Good Books.

Leff, Enrique. (2019), “La encíclica Laudato Si’ y la apuesta por la vida ante la crisis ambiental: Convocatoria papal a un diálogo cosmopolita”, In Adrian. Beling & Julie Vanhulst (Eds.), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta* (pp. 265–279). Siglo XXI Editores.

Mauser, Wolfran., Klepper, Gernot, Rice, Martin., Schmalzbauer, Bettina. Susanne., Hackmann, Heide, Leemans, Rik, & Moore, Howard. (2013), “Transdisciplinary global change research: The co-creation of knowledge for sustainability”, *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 5(3–4), 420-431. <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2013.07.001>

Max-Neef, Manfred (2005), “Foundations of transdisciplinarity”, *Ecological Economics*, 53(1), 5-16. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2005.01.014>

Pohl, Christian, & Hirsch Hadorn, Gertrude (2007), *Principles for designing transdisciplinary research*, Oekom Verlag.

Pope Francis (2015), *Encyclical Letter Laudato Si’ of the Holy Father Francis on Care for our Common Home*, Vatican Publishing.

Ravetz, Judy (2006), *Post-Normal Science in the context of transitions towards sustainability*, International Workshop Series – Workshop No. 1. Transitions to sustainable development: complexity, co-evolution and governance, 20-24 November 2006. <http://www.jerryravetz.co.uk/essays/e07postnorm.pdf>

Schneidewind, Ulrich. (2013a), “Transformative literacy: Gesellschaftliche Veränderungsprozesse verstehen und gestalten”, *GAIA*, 22(2), 82–86.

_____ (2013b), *Transformative Wissenschaft: Klimawandel im deutschen Wissenschafts- und Hochschulsystem*, Metropolis.

Sosa, Esteban. (2020), *Efectos, impactos y riesgos socio-ambientales del megaproyecto Vaca Muerta*, FARN Fundación Ambiente y

Recursos Naturales, Argentina.

Svampa, Maristela, & Viale, Enrique. (2014), *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*, 1era. ed., Katz.

Tortosa, José María (2009), *Maldesarrollo como Mal Vivir*.

Viola, Federico Ignacio, & Bonet de Viola, Ana María (Eds.) (2017), *Repensar el desarrollo: Aportes en torno a Laudato Si'*, Grama ediciones.

Vogt, Markus (2018), *Blockierte Potenziale – sieben Thesen zur Rolle der Kirchen in der Großen Transformation*. https://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/aktuelles-ordner/kirchen-in-der-transformation/rolle-der-kirchen-1_.pdf

WBGU (2011), *World in transition: A social contract for sustainability*, Deutschland. Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen.

Wilson, Edward (2006), *The creation: An appeal to save life on earth*, 1st ed, Norton.

SOBRE LAS Y LOS AUTORES

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Es profesor ordinario titular en la Facultad de Teología de dicha Universidad donde, además, dirige la revista académica *Teología* y coordina el Grupo de Investigación sobre Cultura Popular. Es también en esa Casa de Estudios director del Departamento de Teología Sistemática. Es profesor en el Doctorado en Estudios Patrísticos de la Universidad Católica de Cuyo. Es miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos. Y también forma parte de la *Comisión sobre Ritos* en la CEAMA (Conferencia Eclesial Amazónica). Ha sido Vicedecano de la Facultad de Teología y dos veces presidente de la Sociedad Argentina de Teología. Posee numerosas publicaciones sobre su especialidad. Contacto: josecarcaa@uca.edu.ar

WILLIAM CAVANAUGH

Profesor de Estudios Católicos y Director del Centro del Catolicismo Mundial y Teología Intercultural en la Universidad de DePaul, Chicago, EE.UU. Doctor en Teología por la Universidad de Duke. Investigador en el campo de teología política, ecclesiológica, y teología sacramental. Co-editor de la revista *Modern Theology*. Autor de nueve libros y editor de seis libros más. Contacto: wcavana1@depaul.edu.

ÉLIO GASDA

Profesor Investigador de tiempo Completo en la Faculdade Jesuita de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, Brasil). Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid/ES). PHD en Filosofía Política por la Universidad católica de Portugal (Braga). Director de la Colección Theologica, miembro de Consejo de Redacción de la Revista Digital Iberoamericana de Bioética, Editor de Enciclopedia Theologica Latinoamericana. Investigador en el campo de la Teología y los grandes desafíos ético-morales de la cultura, Doctrina Social de la Iglesia, Capitalismo y Trabajo. Grupos de Investigación: Pensamiento Social de la Iglesia (ODUCAL/CELAM); El Futuro del Trabajo y el cuidado de la Casa Común (CLACSO); Diversidad(es) Afectivo-Sexual(es) y Teología; Mundos del trabajo, Teología y Ética. Integrante de la comisión Justicia y Paz. Contacto: gasdasj@hotmail.com

ALLAN DA SILVA COELHO

Professor Investigador de Tempo Integral no Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade São Francisco - USF. Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Pesquisador das relações entre fetichismo e educação. Coordena a rede de pesquisa "Capitalismo como Religião". Contacto: allan.filos@gmail.com

MATÍAS TARICCO

Sacerdote de la Arquidiócesis de Mendoza. Licenciado en teología fundamental por la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente

doctorando en la Universidad Católica Argentina. Docente en la Universidad Católica Argentina y en el Seminario arquidiocesano de Mendoza. Se ha desempeñado en distintas parroquias de Mendoza, y como responsable de los equipos de pastoral universitaria y de pastoral social de la misma ciudad. Actualmente es Subsecretario general de la Conferencia Episcopal Argentina y Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria. Contacto: matiastaricco@gmail.com

PETER CASARELLA

Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Duke University donde se empeña en la teología Latinx y la pneumatología. Antes de trasladarse a Duke, fue el Director de Latin American/North American Church Concerns Project en la Universidad de Notre y Profesor de Catholic Studies en DePaul University en Chicago donde fundó el Center for World Catholicism and Intercultural Theology. Ha publicado casi cien ensayos en revistas académicas sobre Neoplatonismo medieval, la estética teológica, pensamiento intercultural, y la presencia Hispana/Latina en la iglesia norteamericana católica. Sus libros incluyen: *Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa* (2017) y los siguientes volúmenes editados o co-editados: *Cuerpo de Cristo: The Hispanic Presence in the U.S. Catholic Church* (1998), *Christian Spirituality and the Culture of Modernity: The Thought of Louis Dupré* (1998), *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance* (2006), *A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology* (2011), *Jesus Christ: The New Face of Social Progress* (2015), *Finding Beauty in the Other: Theological Reflections Across Religious Traditions* (2019), *The Whole is Greater than its Parts: Ecumenism and Inter-religious Encounters in the Age of Pope Francis* (2020), *Pope Francis and the Search for God in America* (2021) y *Puentes y no muros. Construyendo la Teología a través de América* (2022). Actualmente sus investigaciones se enfocan en dos libros: *The God of the People: A Latinx Theology* y *The Spirit of the People*. Contacto: pjc36@duke.edu

NICOLÁS PANOTTO

Teólogo y Doctor en Ciencias Sociales. Investigador posdoctoral en la Universidad Arturo Prat, Chile, y profesor de la Comunidad Teológica Evangelica de Chile. Fundador y Director de Otros Cruces, organización dedicada a la incidencia política en América Latina, a través de la formación, sensibilización y movilización de los cruces entre lo religioso/espiritual con el campo de los derechos humanos, laicidad, medio ambiente y género. Contacto: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

DAVIDE RIZZARDI

Doctorando en Estudios Globales en la Universidad del Salvador de Buenos Aires y la Universidad Humboldt de Berlín. Maestría en Relaciones Económicas Internacionales por la Universidad de Buenos Aires. Título de grado en Desarrollo Internacional por la Universidad de Bolonia. Miembro del grupo de trabajo CLACSO “El futuro del trabajo y el cuidado de la casa común”. Sus intereses de investigación conciernen a la desigualdad del desarrollo como fenómeno global y bajo una perspectiva fuertemente interdisciplinar que combina las dimensiones económicas, ecológicas y cognitivas del fenómeno en un abordaje integral. Sus investigaciones miran a comprender las causas y consecuencias de la crisis ecológica que afecta a la sociedad contemporánea. Contacto: davide.rizzardi@outlook.com

HERNÁN BORISONIK

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador del CONICET. Es profesor adjunto en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), donde coordina el Centro Ciencia y Pensamiento. Su campo de exploración abarca problemas vinculados al dinero, la sacralidad, la política y las artes. Dirige y forma parte de diversos proyectos vinculados a la filosofía y la teoría política. Realiza episódicamente tareas de curaduría, performance y crítica de artes. Editó varios volúmenes académicos y de divulgación y escribió los

libros *Dinero sagrado* (2013), *Soporte* (2017) y *Persistencia de la pregunta por el arte* (2022). Contacto: hborisonik@unsam.edu.ar

EMILIANO PRIMITERRA

Doctorando en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Licenciado y Profesor en enseñanza media y superior en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Titular de cátedra de “Elementos de Filosofía”, Instituto Universitario Nacional Madres. Adscripto a la cátedra de “Filosofía Política”, Universidad de Buenos Aires. Integrante del PICT (Proyecto de Investigación en Ciencia y Tecnología) “La noción de consentimiento en las teorías modernas del contrato social: cuestiones conceptuales y normativas”. Miembro pleno de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Autor de varios artículos y capítulos de libros sobre teoría política medieval y moderna. Contacto: Emiliano.primiterra@hotmail.com

NICOLAS DZEMBRODSKI

Doctor en Ciencias Sociales (UBA), Licenciado y Profesor en Sociología (UBA). Es investigador del CONICET en el Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades (IESCODE-UNPAZ). Profesor Adjunto del Departamento de Ciencias Jurídicas y Sociales – UNPAZ y del Instituto de Ingeniería y Agronomía de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Sus líneas de investigación se enmarcan en el campo de las heterogeneidades laborales, la organización del trabajo, el mercado de trabajo y las políticas públicas. Contacto: ndzembrowski@gmail.com

JULIO CÉSAR NEFFA

Licenciado en Economía Política UBA, Argentina, Diploma de Posgrado en Desarrollo Económico y Social (IEDES Paris 1), Diplomado en la Escuela Nacional de Administración (ENA) de Francia, Doctor en Ciencias Sociales del Trabajo (especialidad Economía) de la Universidad de Paris I. Investigador Superior del CONICET en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) y Profesor en varias Universidades Nacionales (UBA, UNLP, UNM; UNAJ, UNNE). Contacto: juliocneffa@gmail.com

SANDRA PÉREZ

Licenciada en Relaciones del Trabajo, vinculada a la gestión de políticas públicas de empleo y trabajo, como así también a la gestión académica universitaria. Profesora en Universidades Nacionales en materias relacionadas con las relaciones del trabajo y la gestión de personal. Contacto: sandra.mariel.perez@gmail.com

DIEGO ALVAREZ NEWMAN

Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciado en Sociología (UBA). Es también investigador del CONICET en el Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades (IESCODE) de la Universidad Nacional de José Clemente Paz (UNPAZ), e Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO “El futuro del trabajo y cuidado de la casacomún”. Es autor del libro *La hegemonía del capital* (Ed. TESEO). Sus líneas de investigación se inscriben en el campo de los estudios del trabajo y son: organización y gestión del trabajo, subjetividades laborales y políticas públicas para la inclusión laboral. Contacto: diegonewman@hotmail.com

PEDRO TRIGO

Venezolano de origen español. Desde 1974 pertenece al Centro de Investigación y Acción Social de los jesuitas en Venezuela, enseña en la facultad de teología de la Universidad Católica de Caracas y acompaña a comunidades cristianas populares, viviendo en una zona popular. Es autor de más de 30 libros. Contacto: trigodura@gmail.com

EMMANUEL TAUB

Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Magister en Diversidad Cultural (UNTREF). Es Investigador Adjunto del CONICET por el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), docente y editor. Sus áreas de trabajo son el pensamiento y la mística judía. Es director de Hecho Atómico Ediciones y autor de *Otredad, orientalismo e identidad* (Editorial Teseo), *La modernidad atravesada*.

Teología política y mesianismo (Miño y Dávila Editores), *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Miño y Dávila Editores), y *La palabra y la errancia. Para una filosofía de la in-existencia* (Paidós). Contacto: emmanueltaub@gmail.com

JANNA HUNTER-BOWMAN

Profesora Asociada en Estudios de Paz y Ética Social Cristiana en el Seminario Bíblico Anabaptista Menonita. Doctor en Teología y Estudios de Paz por la Universidad de Notre Dame. Forma parte del Consejo Asesor del Instituto Kroc por la misma universidad. Coordinadora del grupo de interés sobre violencia, no violencia y paz justa de la Sociedad de Ética Cristiana. Trabajó en la Asociación Cristiana Menonita para la Justicia, Paz y Acción Noviolenta-Justapaz por casi 10 años en documentación de violencia política y construcción de paz en los territorios colombianos. Ganadora de una beca del Instituto Louisville para los que dirige y estudia instituciones religiosas en los EEUU. Contacto: jhunterbowman@ambs.edu

EDGARD LÓPEZ

Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del Equipo Interdisciplinario de Docencia e Investigación Teológica “Didaskalia”. Magíster y Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Licenciado en Filosofía e Historia por la Universidad Santo Tomás. Contacto: lopez@javeriana.edu.co

ANAHÍ CABERO UGALDE

Nutricionista y cocinera especializada en nutrición basada en plantas. Investigadora en los campos de la Agrobiodiversidad, Soberanía Alimentaria, Agroecología, Sistemas Alimentarios y Alimentación saludable. Licenciada en Nutrición de la Universidad Nacional de Córdoba. Integrante del GT Estudios Críticos del Desarrollo Rural (CLACSO). Contacto: anahi.cabero@gmail.com

AGUSTÍN PODESTÁ

Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Se desempeña como docente e investigador en la Universidad del Salvador (Argentina), donde es docente titular de la Cátedra Extracurricular Itinerante “*Laudato Si*”. Miembro de la Sociedad Argentina de Teología. Contacto: agustin.podesta@usal.edu.ar

MARCO STRONA

Doctor en Filosofía (por el Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma), Doctor en Ontología Trinitaria (por el Instituto Universitario Sophía- Loppiano/Firenze); y Doctor en Teología Sistemática (por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, Puc-Rio). Estos últimos dos títulos son en co-tutela. Enseñó Filosofía de la Religión y Teología Sistemática durante varios años en el Instituto Teológico y el Instituto Superior de Ciencias Religiosas (Ancona-Italia). Trabajó también durante 5 años como director de Caritas en su diócesis (Fabriano-Italia). Ha tenido diversas experiencias pastorales y académicas en varios países de América Latina, especialmente en Guatemala. Actualmente trabaja como profesor invitado de Filosofía de la Religión y Teología Sistemática, a tiempo completo, en la Universidad “R. Landívar” de Guatemala. Contacto: logos84@hotmail.it

GERARDO CRUZ

Coordinador de la Maestría en Pensamiento Social Cristiano UCLG (México), Abogado por la UNAM, licenciatura en teología y filosofía con bachillerato pontificio Universidad Pontificia de México. Curso la maestría en Teología y Mundo contemporáneo en la Universidad Iberoamericana con el proyecto de investigación sobre el magisterio del Papa Francisco sobre Migrantes y cursa el doctorado en Teología en la UCLG con la investigación sobre la teología del Papa Francisco y sus aportes a la DSI. Pertenece al grupo de investigación de la UIA sobre migración y fronteras Es miembro de la Red Clamor (Celam) donde coordina el área de Reflexión y Formación, para atender personas en migración, refugio, desplazados internos

y víctimas de trata. Pertenece al grupo de investigación sobre el futuro del trabajo en CLACSO América Latina y es fundador de varios seminarios de investigación, el más reciente es el de jóvenes universitarios de LATAM sobre Pensamiento y Teología del Papa Francisco. Contacto: gerardo.investigacion@imdosoc.org

OSCAR SOTO

Politólogo y educador popular argentino. Es Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza-Argentina), donde se desempeña como docente. Sus investigaciones se centran en las resistencias campesinas, las teologías liberadoras y los movimientos sociales en América Latina. Es becario de CONICET, integrante del Centro de Educación, Formación e Investigación Campesina (CEFIC-Tierra/UST) y militante del Movimiento Nacional Campesino Indígena-Somos Tierra / CLOC-Vía Campesina. En la actualidad participa en el 'Eje Tierra / Área Crisis Social' del GT CLACSO 'El futuro del Trabajo y el cuidado de la Casa Común'. Contacto: osoto@conicet-mendoza.gob.ar

DAMIÁN SANMIGUEL

Arquitecto y Doctor en Arquitectura, FADU/UBA. Trayectoria de más de 20 años en la Administración Pública Nacional en Planes y Programas de Vivienda y Hábitat. Consultor en Políticas Habitacionales desde 2021. Profesor – Investigador FADU/UBA, desde el 2013. Profesor Titular, asignatura optativa: Arquitectos y Políticas Públicas, FADU/UBA, desde 2016. Co-Director de la Maestría en Historia y Crítica de la Arquitectura, el Diseño y el Urbanismo, desde 2015. Integrante de la Red ULACAV, Red Universitaria Latinoamericana de Cátedras de Vivienda, desde 2018. Integrante de la Red CLACSO por la Fundación UOCRA, desde el 2022. Director e integrante de Jurados de Tesis de Maestría y Doctorado. Director de proyectos de investigación en Programaciones Científicas FADU/UBA, desde el 2013. Par evaluador CONEAU, por la UBA, desde 2019. Contacto: damian.sanmiguel@fadu.uba.ar

ENRIQUE DEL PERCIO

Doctor en Filosofía Jurídica, Rector de la Universidad de San Isidro y Profesor de Sociología y de Epistemología en la Universidad de Buenos Aires, de Sociología de la Educación en la Universidad de Tres de Febrero y de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Católica de Córdoba. Se ha desempeñado como docente de posgrado e investigador en prestigiosas universidades de América y Europa. Dirigió el doctorado en filosofía del Colegio Máximo de los jesuitas. Ocupó cargos de alta responsabilidad en organismos nacionales e internacionales. Autor de numerosos libros y artículos científicos y de divulgación, publicados en varios idiomas y países. Contacto: enriquedelpercio@yahoo.com.ar

GABRIELA MARIÑO

Profesora y Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, Maestranda en Ciencias Sociales del Trabajo. Militante feminista, docente universitaria investigadora en Ecofeminismo, Directora de Géneros y Diversidad de la Universidad Tecnológica Nacional, Argentina. Contacto: universiredes@gmail.com

LÍA RAMOS

Bióloga, ecofeminista. Investigadora y docente del Departamento de Ambiente y Turismo en la Universidad Nacional de Avellaneda. Integrante del Laboratorio de Biodiversidad y Genética Ambiental, especialista en insectos acuáticos y ecosistemas urbanos. Vicepresidenta de la Asociación Ciudadana por los Derechos Humanos e integrante de la Red de Defensoras del Ambiente y el Buen Vivir; coordinadora de cursos de formación en Ecofeminismo y violencia de géneros. Contacto: lramos@undav.edu.ar

SERGIO DE PIERO

Politólogo por la Universidad de Buenos Aires. Profesor adjunto en esa Universidad y Profesor Titular regular e investigador en la Universidad Nacional Arturo Jauretche; en esta última se desempeña como

Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración. Sus temas de trabajo versan sobre la participación de organizaciones de la sociedad civil en políticas públicas y sobre historia política argentina reciente. Contacto: sdepiero@unaj.edu.ar

SUSANA PACHECOY

Abogada especializada en marco regulatorio de servicios de comunicación audiovisual y Tecnologías de la Comunicación y la Información. Docente universitaria de grado y posgrado sobre telecomunicaciones y derecho de internet. Expertise en desarrollo y gestión de proyectos vinculados con despliegues de redes de infraestructura de conectividad y desarrollo de medios audiovisuales, tanto públicos como privados. Integrante de los equipos de trabajo en las Comisiones Episcopales de Pastoral Social y de Justicia y Paz en Argentina. Contacto: spachecoy@estudiopachecoy.com.ar

GUILLERMO CASTRO HERRERA

Obtuvo su Licenciatura en Letras en la Universidad de Oriente, Santiago de Cuba (1968-1973) y su Doctorado en Estudios Latinoamericanos de Filosofía e Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México (1992-1995). Desde el año 2000 ha sido colaborador de la Fundación Ciudad del Saber, en Panamá, donde hoy se desempeña como Asesor del Presidente Ejecutivo. Obtuvo el premio de Ensayo Casa de las Américas, Cuba, en 1994, con el libro *Naturaleza y Sociedad en la Historia de América Latina*. Es miembro fundador de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental. Sus principales campos de interés son la historia ambiental, la ecología política y los procesos de transición civilizatoria. Ha publicado *El Agua entre los Mares. La historia ambiental en la gestión del desarrollo sostenible*. Editorial Ciudad del Saber, Panamá, 2008. *Para una Historia Ambiental Latinoamericana*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2004, y *Naturaleza y sociedad en la historia de América Latina*. Casa de las Américas, 1994; CELA, Panamá, 1996, y EUNED, Costa Rica, 2019. Contacto: loscasloz@gmail.com

JOAQUÍN TESTA

Docente e Investigador en el Grupo de Economía Ecológica de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Mar del Plata. Licenciado en Turismo por la misma universidad y Magister en Políticas Ambientales y Territoriales (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). Trabaja en temáticas vinculadas con la gestión ambiental de destinos turísticos. Es educador popular en procesos territoriales barriales. Contacto: joaquintesta@hotmail.com

FRANCISCO BOSCH

Educador popular y trabajador de la teología narrativa de la liberación desde las comunidades de Nuestra América. Formado con los jesuitas de El Salvador y maestrando en Método en la UNLA. Se desempeña como coordinador continental de procesos formativos de las Comunidades Eclesiales de Base y anima la escuela de comunidad para jóvenes Bendita Mezcla. Contacto: hermanbochocho@hotmail.com

CLAUDIA GATTI

Docente, investigadora y extensionista con dedicación exclusiva en la Universidad Nacional del Nordeste. Licenciada en Relaciones Industriales y Especialista en Evaluación Ambiental. Indaga sobre tópicos inherentes a las relaciones de trabajo en la economía formal e informal con énfasis en los procesos comunicacionales: trayectorias vitales, género, riesgos psicosociales en el trabajo, violencia laboral. Desde 2018 dirige un proyecto de extensión crítica que se desarrolla junto a integrantes de familias pescadoras en la costa chaqueña del río Paraná, al norte de Argentina, apuntado al desarrollo territorial sustentable a partir de la revalorización cultural, ambiental y con enfoque de género. Contacto: cmgatti@gmail.com

BERNARDO ROBLES AGUIRRE

Licenciado, maestro y doctor en Antropología Física por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ha dedicado sus investigaciones al estudio del cuerpo y la experiencia de vivir con enfermedades, realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Autónoma

Metropolitana – Xochimilco y otra en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores y al grupo de trabajo El Futuro del Trabajo y Cuidado de la Casa Común del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Actualmente se encuentra en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la ENAH y en la Carrera de Médico Cirujano FES – Zaragoza. Contacto: brwrdpiec@gmail.com

JUDITH PERDIGÓN CASTAÑEDA

Licenciada en Restauración de Bienes Muebles por la ENCRYM, Maestra y Doctora en Antropología Social por la ENAH. Labora en la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural desde 1993, adscrita actualmente al taller de escultura policromada. Profesora del curso obligatorio de conservación y restauración en la licenciatura de Arqueología de la ENAH. Miembro del Posgrado de Ciencias Antropológicas de la ENAH, LGAC Salud Enfermedad y Cultura con la línea de Objetos Culturales y contexto. Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 2010. Miembro CLACSO desde el 2021. Contacto: paraloidmx@yahoo.com.mx

ADRIÁN BELING

Canada Research Chair en Transición a la Sustentabilidad (The King's University, Edmonton, AB, Canada) y Director Académico del Programa de Estudios Globales en FLACSO Argentina. Doctor en Sociología por la Universidad Humboldt de Berlín y por la Universidad Alberto Hurtado de Chile. Formado en ciencias económicas y ciencias sociales en Argentina (Universidad Nacional de Cuyo y FLACSO), Alemania (Universidad de Friburgo) e India (Universidad Jawaharlal Nehru). Argentina, consultor internacional en cuestiones de transformación económica y societal. Co-Fundador de la Fundación Ecoceno y de la revista académica *Alternautas*. Sus temas de especialización incluyen: cambio ambiental global y transformaciones societales, epistemologías del sur, gobernanza para la sustentabilidad, globalización, esfera pública y sociedad civil. Contacto: abeling@flacso.org.ar

EMMANUEL PORETTI

Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Nacional de Cuyo y Diplomado Superior en Desarrollo, Políticas Públicas e Integración Regional por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina. Actualmente cursa el Doctorado en Ciencia Política en la Universidad del Salvador. Es Co-Fundador y Presidente de la Fundación Ecoceno; y Coordinador Ejecutivo de la Diplomatura Superior en Ecología Integral. Coordina el Eje “Tierras” dentro del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) “El futuro del trabajo y el cuidado de la Casa Común”. Fundador y Vocal del Centro de Estudios y Desarrollo de Políticas Públicas INTEGRAR, donde fue Coordinador de la Diplomatura Laudato Si’. Previo a esto, se desempeñó en la gestión pública municipal y provincial en el Ministerio de Tierras y Ambiente de Mendoza. Durante 6 años fue Coordinador de la Red Universitaria para el Cuidado de la Casa Común (RUC). También se desempeñó como Secretario de Extensión de una Universidad argentina. Es miembro del Grupo de Trabajo de Universidades de la Plataforma de Acción Laudato Si’ del Dicasterio para la Promoción del Desarrollo Humano Integral; de la Red Internacional de Académicos de Educación Superior Laudato Si’ (LISTEN); de la Red Eclesial Territorial del Acuífero Guaraní y Gran Chaco Americano; y del Consejo Regional Latinoamericano del Movimiento Laudato Si’. Participa activamente a escala local y nacional (Argentina) en la Pastoral de Ecología Integral. Contacto: eporetti@fundacionecoceno.org

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este libro trata acerca de política, pero también trata acerca de Dios. Trata del quehacer humano, pero también trata acerca de aquello que no es *techné* ni *praxis*, según la exposición aristotélica, sino naturaleza. Se aboca a cuestiones del individuo, aunque sobre todo del pueblo. Y trata sobre estas cosas en relación, pues ninguna de ellas puede ser considerada sino vinculada a la polaridad que establece con su opuesto esclarecedor. Aún de Dios lo que podemos formular de Él es en analogía y símbolos humanos. Deseo a modo de presentación de esta obra, de nuestro grupo de trabajo, ofrecer brevemente cuatro tópicos. Ellos tratan acerca de algunas cuestiones que atraviesan nuestra vida social.

Del Prólogo de José Carlo Caamaño.



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

